Nikolaus von Cusa

und

Marius Nizolius

als Vorläufer der neueren Philosophie.

Von Dr. M. Gloßner.

Münster, 1891.

Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

THE INSTITUTE OF MINERAL SCIENCES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 6, CANADA.

OCT 23 1931

829

Dem hochwürdigen, hochwohlgeborenen Herrn

Dr. Ludwig Hecht,

bischöflich geistlichem Rat,

Dekan und Stadtpfarrer von St. Moritz in Ingolstadt,

als Zeichen aufrichtiger Hochachtung und Dankbarkeit gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/nikolausvoncusau00glos

Vorwort.

Wenn der Verfasser in den folgenden Blättern dem freundlichen Leser einen im wesentlichen unveränderten Abdruck seiner im Commer'schen Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie erschienenen Abhandlung über die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und Marius Nizolius darbietet, so dürfte, was den ersten und weitaus größeren Teil derselben betrifft, ein Wort der Rechtfertigung am Platze sein. Unser endgültiges Urteil nämlich über den theologischen Wert der cusanischen Spekulation weicht wesentlich ab von dem Resultat der apologetischen Schrift Dr. Übingers über die Gotteslehre des Cusaners, die, wie es scheint, in weiteren Kreisen wenn auch bedingte Zustimmung gefunden. Wäre der der Übinger'schen Apologie des Theosophen von Cues gespendete Beifall begründet, so müßte unsere Arbeit in ihren wesentlichen Zielen als veraltet und überholt betrachtet werden. In solchem Sinne äußert sich ein Recensent der Schrift Übingers dahin, daß unsere Untersuchungen noch „im Geleise der bisherigen Forschung sich bewegen, während Übinger in der glücklichen Lage sei, auf kritisch-exakten Grundlagen ganz neue Resultate vorlegen zu können, welche, wie es scheint, den Widerstreit der Meinungen zu Gunsten der theistischen Deutung endgiltig entschieden haben". (Zeitschrift für kathol. Theologie. III. Quartalheft, S. 530. Innsbruck, 1889.)

Da dem Recensenten der Innsbrucker Zeitschrift, als er diese Worte schrieb, unsere Abhandlung nur zu einem kleinen Teile vorliegen konnte, so mußte es ihm entgehen, daß unsere Untersuchungen keineswegs „im Geleise der bisherigen Forschungen sich bewegen", sondern daß uns die Resultate Übingers wohl bekannt waren und wir darauf gebührende Rücksicht nahmen (Jahrb. III. Bd. S. 408 ff. IV. Bd. S. 19 ff.). Allerdings konnten wir nicht die Überzeugung gewinnen,

BQ
6731
.G5

daß durch diese „Resultate" der Streit zu Gunsten der „theistischen" Deutung entschieden sei. Vielmehr halten wir auch jetzt noch an der gegenteiligen Überzeugung fest und sind in ihr durch die von dem Lobredner der Übinger'schen Resultate vorgebrachten Argumente und Ansichten nicht erschüttert, sondern geradezu bestärkt worden. Hier sind unsere Gründe für diejenigen, die sie hören wollen.

Gestatte man zuvörderst einige Bemerkungen allgemeiner Natur. Bekanntlich besitzen wir von Nikolaus Cusanus eine bedeutende Anzahl philosophischer Schriften, in denen die verschiedensten spekulativen Probleme wiederholt erörtert werden. Ich frage nun: ist es wahrscheinlich, daß das aus diesen Schriften zu gewinnende und thatsächlich von den Freunden und Gegnern zumal gewonnene übereinstimmende Gesammtbild der cusanischen Spekulation durch irgend einen literarischen Fund eine ganz wesentliche Umgestaltung erfahren sollte? Wie uns scheint, nimmermehr! Mögen auch für die Entwicklung des Philosophen, äußere Einflüsse, Lektüre und derartige accidentelle Punkte bisher unbekannte Aufschlüsse erlangt werden können: das Urteil über den Charakter und Wert der Spekulation des Cusaners kann entweder auf Grund der bisher bekannten Schriften in abschließender Weise gebildet werden, oder wir werden hierauf für immer verzichten und einem exegetischen Skeptizismus uns überantworten müssen.

Ferner täusche man sich doch nicht über den wahren Wert der sogenannten kritisch-exakten Grundlagen! Wir wollen ja die Bedeutung der historisch-philologischen Kritik für das Verständnis eines Autors, sei es auch eines philosophischen, nicht unterschätzen. Wenn man aber der Meinung huldigt, daß Verständnis und Würdigung eines philosophischen Systems durch philologische Kritik besser als durch die Auffassung seines inneren Zusammenhanges gefördert werden, so gibt man sich einer Täuschung hin. Um nur *ein* naheliegendes Beispiel anzuführen, so hat der spekulative Scharfsinn des hl. Thomas das Verständnis der aristotelischen Philosophie weit mehr gefördert, als alle Bemühungen einer späteren mit kritisch-exakten Hilfsmitteln ausgestatteten Zeit zu thun im Stande waren. Außer der kritisch-exakten Methode nämlich gibt es eine andere, für die Behandlung eines philosophischen Systems viel fruchtbarere Methode, die darin besteht, den inneren Zusammenhang, die maßgebenden Begriffe, die angewandte Methode, die Tragweite der Prinzipien aufzufassen und den Autor im Ringkampf mit den Konsequenzen dieser Prinzipien zu belauschen.

Diese Verfahrungsweise glaubten wir einschlagen zu sollen; mit welchem Erfolge, darüber mögen kompetente Richter entscheiden; inzwischen aber fürchten wir, daß Übinger trotz der „kritisch-exakten Grundlagen" gerade in der Beurteilung der spekulativen Grundbegriffe einen bedenklichen Mangel an eindringendem Scharfsinn an den Tag gelegt hat.

Sehen wir näher zu, welches diese ganz neuen, auf kritisch-exakten Grundlagen gewonnenen Resultate seien, so finden wir folgende angegeben. Erstens die Verbesserung der bisherigen Texte an zahlreichen und wichtigen Stellen. Zweitens die Auffindung einer neuen Schrift, welche in der einen Richtung die cusanische Spekulation über Gott zum Abschluß bringt. In dritter Linie verdanken wir ein bedeutsames Forschungsresultat dem kritischen Scharfsinn Übingers als Folge der Darlegung des Entwicklungsganges, dessen Feststellung durch Bestimmungen der Abfassungszeit der cusanischen Schriften gelungen ist, nämlich die Unterscheidung zweier Richtungen der cusanischen Gotteslehre, welch' beiden aber das Bestreben gemeinsam sei, Gott als actus purus und causa creatrix zu erweisen. (A. a. O. d. Innsbrucker Z.) Was ist von diesen neuen und exakten Grundlagen zu halten? Von den Textverbesserungen wird nicht einmal behauptet, daß auch nur eine davon für das Verständnis der cusanischen Philosophie von entscheidender Bedeutung sei. Die neu aufgefundene und von Übinger zuerst veröffentlichte Schrift de non aliud aber bestätigt nur die in den längst bekannten Schriften von der gelehrten Unwissenheit, vom Können u. s. w. enthaltenen Grundanschauungen ihres Verfassers. Es bleibt also nur die angeblich genetische Entwicklung der cusanischen Gotteslehre. Was wir aber in dieser Beziehung erfahren, ist, von der chronologischen Folge der Schriften abgesehen, wiederum nichts neues, nämlich, daß der Cusaner abwechselnd bald die negative, bald die affirmative Seite seiner Gottesidee vorzugsweise ausbildete und in beiden Rücksichten Formeln aufstellte und wieder verwarf, die das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt ausdrücken sollten. Weit entfernt aber davon, daß diese „genetische Entwicklung" auch nur im geringsten die cusanische Lehre in einem günstigeren Lichte erscheinen ließe, bestätigt sich uns im Gegenteil, daß die negative Richtung die Gottesidee in eine nebelhafte Ferne des absolut Bestimmungslosen rückt, die affirmative aber das Wesen Gottes ins Endliche und Materielle herabzieht. Was aber insbesondere die Formeln selbst betrifft,

so ist schon der Grundgedanke, dem sie entspringen, nämlich der aprioristischen Ableitung des geschaffenen Seins aus einem vorausgesetzten intuitiven Gottesbegriff, absolut falsch und entstammt der Jagd nach dem Trugbild einer allumfassenden, Unendliches und Endliches, Gott und Welt in eins schauenden Idee, wie sie auch spätern Denkern, z. B. einem Gioberti vorschwebte. Denn diese Formeln sollen durchaus nicht blos als gradus metaphysicus zur Ableitung der göttlichen Attribute, die sie vielmehr in eins zusammenfassen wollen, dienen, sondern als Prinzip für eine aprioristische Ableitung der Möglichkeit und Wirklichkeit alles Geschaffenen.

Erwägen wir die von dem Recensenten der Innsbrucker Zeitschrift gemachten Konzessionen, so werden wir alle unsererseits gegen die cusanische Lehre erhobenen Bedenken bestätigt finden. Nachdem derselbe die Beweise Übingers „solid und exakt" gefunden und erklärt, die schweren Anklagen reduzierten sich auf Mißverständnisse, und der Cusaner stehe wie in der Kirchengeschichte so auch in der Geschichte der Philosophie ehrenvoll da, es habe bisher nur an der historisch-kritischen Grundlage gefehlt: spricht er das Zugeständnis aus, daß dieselbe Arbeit, die Übinger für die Gotteslehre geleistet, auch für die übrigen Teile des Systems durchzuführen sei, und bis dies geschehe, könne von einem abschließenden Urteil über den Wert dieser Spekulation und ihre Stellung in der Geschichte keine Rede sein.

Wenn dem also ist, dann ist einfach die ganze Arbeit noch zu leisten; denn die Gotteslehre steht mit dem Ganzen des Systems in einem unlösbaren Zusammenhange. Folglich hat Übinger entweder die Gotteslehre des Cusaners gerechtfertigt und das Urteil über den Wert des Systems ist in der Hauptsache entschieden; oder das Urteil über diesen Wert hängt von der Betrachtung des gesamten Systems, in welchem die Gotteslehre der wichtigste und maßgebendste Teil ist, ab; in diesem Falle aber ist das Urteil über die Gotteslehre des Cusaners von Dr. Übinger nicht entschieden.

Nach unserer, wie uns scheint, wohlbegründeten Ansicht ist auch ohne weiteren „historisch-kritischen" Apparat das gesuchte Urteil für alle, die überzeugt sind, daß die wahre Philosophie wie die Wahrheit selbst, deren Erkenntnis sie ist, nur eine ist und nur eine sein kann, längst gefunden und die Sache zu Ungunsten der cusanischen Spekulation entschieden.

Gehen wir zu einer weiteren Konzession über. Der Cusaner nimmt die Lehre des Meister Eckhart in Schutz und Dr. Übinger verfährt ganz konsequent, wenn er auch seinerseits als Ehrenretter des den cusanischen ähnliche Bahnen wandelnden deutschen Mystikers auftritt. Dagegen wird M. Eckhart vom Recensenten der Innsbrucker Zeitschrift preisgegeben und zwar mit Recht, denn in diesem Falle hat die Kirche selbst gesprochen. Wo aber bleibt die Konsequenz? Ist Eckharts Lehre inkorrekt, so kann die des Cusaners nicht korrekt sein, denn es ist im wesentlichen dieselbe Lehre. Die bedenklichen Theorien des für den Frieden der Kirche hochverdienten Cardinals entgingen der kirchlichen Censur. Folgt hieraus, daß sie frei von Gefahr und Tadel sind? Kein Kundiger wird dies behaupten wollen.

Der Recensent verfehlt nicht, die Quelle, aus welcher die Mißverständnisse der cusanischen Lehre entspringen, zu bezeichnen; sie haben ihren Grund darin, daß der Cusaner zur älteren platonisch-pythagoräischen Spekulation zurückgeht, dieser aber *sei das Mißverständnis von Haus aus wie ein Muttermal auf die Stirne geprägt*. In diesen Worten steckt sehr viel Wahrheit. Der Platonismus des Cusaners ist die Quelle seiner Mißverständnisse und seiner Irrtümer. Denn es ist nicht der Platonismus eines Augustin, Albert des Großen, Thomas von Aquin — das ewig Wahre in Platons Lehren haben diese Geister in sich aufgenommen, — sondern ein Platonismus, der sich zu dem eminenten Fortschritt der Philosophie in Aristoteles negativ, ablehnend verhält. Es ist mit einem Worte der Platonismus der Neuplatoniker, der an dem *eleatischen* Begriff des Einen und Seienden laboriert, ein pythagoräischer Platonismus überdies, der die numerische Einheit mit der ontologischen und deshalb Metaphysik mit Mathematik vermischt. Übrigens ist ein System, das solcher Entschuldigung bedarf, dem das Mißverständnis wie ein Mal auf der Stirne sitzt, in welchem das (natürliche) Verständnis zum Mißverständnis und das Mißverständnis zum Verständnis wird, damit allein schon gerichtet.

Das Maß der Zugeständnisse ist noch nicht erschöpft. Man gibt zu, daß der Cusaner den Begriff der Wahrheit überspannt habe und dadurch in der Theorie der visio beata in eine falsche Bahn gelockt worden sei. Der Wahrheitsbegriff aber entspricht dem Seinsbegriff; wollte also der Cusaner seinem Begriffe vom Sein getreu bleiben, so mußte er den Begriff der Wahrheit bestimmen, wie er ihn bestimmte.

Ferner wird zugegeben, daß im Unterschied von dem Reichtum der scholastischen Attributenlehre die cusanische arm an materiellem Inhalt und nur darauf konzentriert sei, einen Begriff und Namen zu finden, der das göttliche Wesen an sich und in seinem Verhältnis zur Welt ausdrücke. Hiermit zusammen hängt der Gebrauch der synthetischen Methode, von welchem gesagt wird: „Wie man sieht, strebt Cusanus nach synthetischer Welterkenntnis und setzt sich dadurch mit der aristotelischen Weltbetrachtung, welche vorwiegend analytisch ist, in Widerspruch". Eben in diesem Überspringen der analytischen Vermittlung des Gottesbegriffs durch die Geschöpfe, in dem Bestreben, das Wesen Gottes intuitiv zu erfassen und daraus a priori die Welt zu begreifen, beruht das Gefährliche und Falsche der cusanischen Gotteslehre, was ohne materiellen Irrtum gar nicht abgehen konnte.

Ein solcher liegt nun in der That in der Annahme einer coincidentia oppositorum in Gott. Zwar sucht man diese mit dem Hinweis auf den Areopagiten zu entschuldigen. Dieselbe sei eine Folgerung aus der absoluten Aktualität Gottes und bedeute nichts anderes, als daß in Gott Vollkommenheiten sich finden, die sich in uns ausschließen. Es ist nun allerdings richtig, daß der Cusaner sich auf den Areopagiten beruft, und daß gewisse Aussprüche in den Schriften des letzteren, die mit cusanischen Lehren Ähnlichkeit haben, vom hl. Thomas in einem zulässigen Sinne gedeutet werden. Nicht minder richtig aber ist, daß im System des Cusaners die Coincidenz der Gegensätze einen Sinn und eine Tragweite erhält, die dem Areopagiten fremd ist und in keinem Falle die Billigung des Aquinaten hätte finden können. Gerade in diesem Punkte ist sich der Cusaner seiner Originalität bewußt (vgl. tetral. de non aliud bei Übinger S. 152), und zwar mit einem gewissen Recht, sofern er die Coincidenz mit metaphysischen und erkenntnistheoretischen Ansichten in Verbindung bringt, die sich der eleatischen Auffassung in dem Grade nähern, als sie sich von der aristotelisch-scholastischen entfernen.

Indes läßt uns ja der Cusaner nicht im Zweifel, welcher Art die „Vollkommenheiten" seien, die er in Gott als eins und identisch denkt. Es sind dies das Sein und Nichtsein, das Größte und Kleinste, Möglichkeit und Wirklichkeit, aktive und passive Potenz. Die Annahme dieser Identitäten ist der radikale, die Ableitung und Erklärung der Schöpfung aus ihnen, der formelle Pantheismus. In diesen objectiven Zusammenhang, den wir überzeugend nachgewiesen zu haben

glauben, ist Übinger nicht eingedrungen. Der zu Grunde liegende Irrtum aber ist die Verwechslung der göttlichen *Ideen* mit den göttlichen *Attributen*. Die Wesenheiten der Dinge sind nicht Attribute des göttlichen Wesens, sondern Ideen des göttlichen Verstandes. Der Cusaner aber anerkennt nur *ein* in allen Wesenheiten erscheinendes Sein. Es ist derselbe Irrtum, in welchen aus ähnlichen Ursachen später die Vertreter des Ontologismus verfallen sind.

Man gesteht zu, daß der Cusaner es unterläßt, zwischen subjektiver und objektiver Potenz zu unterscheiden. Ebensowenig unterscheidet er zwischen aktiver und passiver Potenz; vielmehr gehört in seinem System die Einheit des Möglichen und Wirklichen zu den bedeutungsvollsten und folgenschwersten Koinzidenzen. Liegt in dem Umstand des Nichtunterscheidens vielleicht ein Moment der Entschuldigung? Mit nichten! Denn ein Mangel, der sich der Wahrheit mit Bewußtsein entgegensetzt, wird zum Irrtum. Platon hat gerechten Anspruch auf unsere Nachsicht, wenn er Logik und Metaphysik vermischt; Hegel aber, wenn er das Gleiche thut, verdient unsern strengsten Tadel. Der Irrtum des Cusaners aber steigert sich ins Maßlose, wenn er aus der Nichtunterscheidung des Möglichen und Wirklichen, aus dem Possest und der Identität des Seins und Nichtseins die Möglichkeit und Wirklichkeit der geschaffenen Dinge, die Schöpfung aus Nichts begreifen will.

Hier ist denn auch die Lösung der Frage nach dem Verhältnis des Cusaners zum Pantheismus und zu dem zweifellos pantheistischen System des Giordano Bruno. In der ersteren Beziehung erscheint es uns als eine Art von ignorantia elenchi, wenn gefragt wird, ob der Cusaner Pantheist sei, weil in dieser Fassung die Frage persönlich nicht sachlich lautet, anstatt daß gefragt würde, ob die *Lehre* den Pantheismus enthalte, sei es nun virtuell oder formell. Die Wahrheit ist, daß der Cusaner durch den Standpunkt, den er der Scholastik gegenüber einnimmt, wider Willen in die pantheistische Strömung hineingezogen und einen vergeblichen Kampf dagegen zu führen gezwungen wurde. Völlig ihre Wirkung verfehlt daher die Berufung des Recensenten der Innsbrucker Zeitschrift auf die „strenge Sittlichkeit und Frömmigkeit" des Cusaners, und gegenstandslos ist seine Frage, ob es möglich sei, daß dieser Mann *wissentlich* dem gleißnerischen Irrtum des Pantheismus anhing. Denn nicht nach dem Wissen und

Wollen der Person, sondern nach dem Charakter der Lehre fragen wir. Indes beweist das neueste Beispiel Rosminis, daß strenge Sittlichkeit und Frömmigkeit allein noch keinen Schutz gegen „schwere" theoretische Verirrungen bieten.

Was das Verhältnis zu Bruno betrifft, so wirft man diesem vor, des Cusaners Lehren mißbraucht zu haben. Aber warum hat Bruno nicht z. B. die Lehren des hl. Thomas mißbraucht? Einfach deshalb, weil sie ihm nicht wie die cusanischen die Handhabe dazu boten. Diese Handhabe aber liegt in der coincidentia oppositorum, der Einheit des Aktiven und Passiven, dem Possest, woraus Bruno ohne Gewalt und Mißbrauch seinen naturalistischen Pantheismus entwickeln konnte, der sich übrigens gelegentlich selbst in die „gleißnerische" Maske der Theosophie kleidet. (Vgl. Dr. A. Stöckl, Gesch. der Philos. des MA. Bd. III. S. 110 ff.)

Wir haben das System des Cusaners als Ganzes dargestellt, und im Lichte des Ganzen das Einzelne zu erfassen und zu verstehen gesucht. Wir glauben daher auch unsere Darstellung gegen den Versuch, einzelne Lehren des Cusaners zu rechtfertigen, aufrecht erhalten zu müssen. So weist man auf die korrekte Doktrin von der göttlichen Trinität fol. 143 b. hin, vergißt aber dabei, daß neben der positiven Exposition beim Cusaner die spekulative herläuft, die dem höheren Standpunkt des Intellekts und darüber hinaus der göttlichen Erkenntnis entspricht, vor welchem der Gegensatz von Einheit und Dreiheit überhaupt verschwindet und nur die überschwängliche unfaßbare Einheit besteht. Doch auch diese Unterscheidungen von ratio, intellectus u. s. w. weiß der Recensent der Innsbrucker Zeitschrift in einem unverfänglichen Sinne zu erklären. Die ratio erkennt die Verschiedenheit der Gegensätze, der intellectus ihre Einheit. Die ratio faßt die Seelenvermögen in ihrer Vielheit, der Intellekt schaut die Einheit, die sie im Wesen der Seele haben. Auf solche Art läßt sich freilich alles erklären. Wir haben aber gezeigt, daß nach dem Cusaner nur ein Sein ist, das die Sinne in verworrenem Scheine, die Vernunft und der Verstand annähernd erkennen, das in seiner absoluten Einfachheit und Wahrheit aber dem Menschen überhaupt unerkennbar ist.

Schließen wir! Faßt man die von den Verteidigern des Nikolaus Cusanus gemachten Zugeständnisse zusammen, so erscheint die Lehre

desselben als ein unlösbares Rätsel. Wir glauben das Rätsel gelöst und in das Dunkel Licht gebracht zu haben, indem wir die zerstreuten Elemente auf ihre Quelle zurückführten, nämlich das Bestreben, um nicht zu sagen die Anmaßung, die letzten Gründe der Dinge auf dem Wege der Intuition und intellektueller Erfahrung erfassen zu wollen.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wenn wir die Namen zweier Männer zusammengesellen, die so ganz verschiedene philosophische Richtungen verfolgten, wie der Theosoph Nikolaus von Cues und der Empirist Marius Nizolius, so halten wir uns hiezu berechtigt einerseits durch das trotz jener Verschiedenheit doch gemeinsame Bestreben der genannten Denker, die sich auch zeitlich nicht zu ferne standen und von demselben in der sog. „Wiedergeburt" der Wissenschaften in verschiedenen Formen sich äußernden Drange beseelt waren, an die Stelle der herrschenden Schulwissenschaft auch auf philosophischem Gebiete Neues zu setzen, und für die vermeintlichen „Abstraktionen" der Schule ein anschauliches und lebendiges Wissen von den Dingen und ihren Gründen einzutauschen; andererseits aber durch den Gegensatz selbst, zu welchem die Abwendung von einer Wissenschaft führte und führen mußte, die in der That die höhere Einheit über den verschiedenen möglichen Richtungen menschlicher Forschung repräsentierte.

Das dem Theosophen und dem Empiristen gemeinsame Streben also ging dahin, die scholastische oder Schulphilosophie durch eine andere, neue, anschauliche und lebensvolle Wissenschaft zu ersetzen. Die Scholastik ging zwar von der Grundlage der Erfahrung aus; jedoch schien dieselbe nicht breit und umfassend genug gelegt zu sein. Indem sie sich aber von der Erfahrung in ein höheres, intelligibles Gebiet zu erheben suchte, schien sie der Gefahr ausgesetzt, ohne feste Normen sich in gehalt- und gestaltlose Abstraktionen zu verlieren. Die Objekte selbst aber, zu denen sie sich, angeblich auf dem Wege strenger Beweisführung zu erheben suchte, die geistige und unsterbliche Seele,

der persönliche überweltliche Gott, schienen nicht mit jener wünschenswerten Sicherheit, die wie man annehmen möchte, allein der lebendige Kontakt mit den Erkenntnisgegenständen in Anschauung und Erfahrung zu verleihen vermag, ergriffen zu werden. Sollten diese Gegenstände denn wirklich auf keinem anderen, als jenem abstraktiven Wege der Beweisführung, vom natürlichen Menschen, d. h. mittels der ihm von Natur zukommenden und gebührenden Hilfsmittel der Erkenntnis erreicht werden können? Den Fußstapfen der Neuplatoniker und Meister Eckarts folgend, antwortet der Cusaner, daß es allerdings einen andern Weg, den der gelehrten Unwissenheit (docta ignorantia) gebe. In der Tiefe der von der Schulphilosophie verkannten Vernunft selbst liege eine gottverwandte Kraft und ein Prinzip, in welchem sich ohne die künstlichen Hilfsmittel der Definition und Argumentation die Gottheit kundgebe und der Schlüssel für das Verständnis der Welt und des Geistes enthalten sei. Die Philosophie sollte fortan nicht blos von (sinnlicher) Erfahrung ausgehen, um sich in ein übersinnliches, der Erfahrung unzugängliches Gebiet zu erheben, sondern in (übersinnlicher) Erfahrung anfangen und endigen. Der Erkenntnisweg sollte nicht mehr von anschaulichem Dasein zu verschlossenem Dasein führen, sondern Anschauung auch der übersinnlichen Welt sollte die ursprüngliche Heimat und Domäne des Geistes bilden. An die Stelle der aristotelischen Überlieferung sollte eine Methode des Philosophierens treten, die sich von jener unterscheide „wie das Sehen vom Hören". Was die Offenbarung als Gnadengeschenk anbot, unmittelbaren Lebensverkehr mit Gott, sollte als die kostbarste Frucht geistigen Lebens aus dem natürlichen Grunde des Geistes selbst hervorsprossen. Sicut enim omnis scientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quousque sensus gustus attingat: ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu, ille perhibet testimonium non de iis quae audivit, sed quae in se ipso experimentaliter gustavit (Idiot. I. de Sap. f. 77 a t. I. Edit. Paris. 1514).

Führte nun dieser scheinbar kürzere und sicherere Weg in der That zum Ziele? Was hat die Vernunft auf diesem Wege der Anschauung und eigener lebendiger Erfahrung gefunden? Im Grunde, wie wir überzeugend nachzuweisen hoffen, nichts anderes, als den eleatischen Begriff des Seins, das täuschungsvolle Spiegelbild des

Unendlichen, das von jeher die sich in sich selbst abschließende Vernunft mit der trügerischen Hoffnung, in ihr das wahrhaft Unendliche zu ergreifen, geäfft hat.

Sehen wir das Denken des Cusanus in dieser Richtung befangen, so konnte es nicht an der naturgemäßen Reaktion derjenigen fehlen, die mit dem chaotischen, alle Gegensätze in sich verschlingenden Vernunftbegriff des unterschiedslosen Seins sich nicht zufrieden geben, sondern die in bunter Mannigfaltigkeit sich ausbreitende erfahrungsmäßige äußere Wirklichkeit selbst für das wahrhaft und absolut Wirkliche nehmen wollten. Nicht ohne triftigen Grund! Denn wenn die menschliche Vernunft nicht die Mittel besitzt, durch ihre Begriffe zu einer höheren Wirklichkeit sich emporzuschwingen, so liegt es viel näher, sich an der äußeren Wirklichkeit genügen zu lassen und dieselbe nach Länge, Breite und Tiefe in Besitz zu nehmen, als in die Fata Morgana einer absoluten Identität sich zu versenken und darin mit aller Seinsbestimmtheit auch alle und jede Thätigkeit untergehen zu lassen. Wir haben hiermit sowohl das gemeinsame Band, das die Reformbestrebungen des Marius Nizolius und des Nikolaus Cusanus umschlingt, als auch den Gegensatz der Richtungen bezeichnet, in welche dieselben von dem gleichen Ausgangspunkte der Verwerfung der transcendentalen Kraft der ratiocinierenden Vernunft auseinandergehen. Ob nun auch ein äußerer Zusammenhang der in einander überspringenden Gegensätze der theosophischen Überspannung des „logischen Begriffs" zum wahrhaft Unendlichen, dem persönlichen Gott, und der empiristischen Erniedrigung desselben Begriffs zum inhaltslosen Schema der sinnlich erfahrbaren Vielheit der Dinge bestehen und nachweisbar sein mag oder nicht: der ideelle Zusammenhang ist unleugbar vorhanden. Das Extrem der subjektiven im unmittelbaren Vernunftinhalt befangen bleibenden Vernunftanschauung erzeugte das andere entgegengesetzte Extrem des begriffs- und vernunftflüchtigen Empirismus: so daß uns schon in der Vorhalle der neueren Philosophie in typischer Weise die durchgreifende Spaltung entgegentritt, welche die Denker wenn auch in verschiedenen Formen, wie sie beispielsweise durch die Namen Descartes und Hegel einerseits, Locke und Strauß andererseits angedeutet werden mögen, in die zwei feindlichen Lager des Rationalismus und Empirismus teilt.

Als unsere nächste Aufgabe betrachten wir, zu zeigen, wie das Verlangen, an die Stelle einer abstrakten Erkenntnis der göttlichen

Dinge eine durch die natürliche Vernunft selbst zu bewirkende lebendig anschauliche zu setzen, zum Rückfall in den pantheistischen Irrtum der Eleaten führte. Zu diesem Zwecke werden wir vor allem Standpunkt, Prinzip und Methode der cusanischen Philosophie einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen haben.

Erster Teil.

Die Theosophie des Nikolaus Cusanus.

I.

Standpunkt, Prinzip und Methode der cusanischen Philosophie.

Der Standpunkt des Cusaners wird uns am besten aus dem Gegensatz zu der in der Schule herrschenden Wissenschaft seiner Zeit verständlich. Die Theorie des Wissens, die, von Aristoteles begründet, in den katholischen Schulen zur fast ausschließlichen Geltung gelangte, geht im Wesentlichen dahin, daß durch den Fortschritt vom Bekannten zum Unbekannten auf dem Wege vergleichenden Urteilens und der Schlußfolgerung auch von gewissen der Erfahrung und natürlichen, sowohl sinnlichen als intellektuellen Anschauung entzogenen Gegenständen ein wahres und sicheres, wenn auch unvollkommenes und inadäquates Wissen erreicht werden könne. Diese Theorie des Wissens steht mit einem bestimmten logisch-metaphysischen System in einem so innigen, unauflöslichen Zusammenhange, daß die Abweichung von ihr in allen Fällen, in welchen der Konsequenz ihr Recht geworden, zur Zerstörung des Systems, die Abweichung vom Systeme aber zur Umbildung oder Preisgebung jener Theorie geführt hat. Zur Charakteristik dieses logisch-metaphysischen Systems möge nur an die gemäßigt realistische Theorie von den Begriffen, an die Unterscheidung metaphysischer (immaterieller), mathematischer und physischer (materieller, ἔνυλοι) Begriffe, an die Unterscheidung des realen in das mögliche und aktuale Sein, an die Begriffsbestimmungen der Bewegung, der Materie, des Körpers, der Natur u. s. w. erinnert werden.

Diesem Standpunkt, den wir als den abstraktiv-transcendentalen bezeichnen können, setzt der Cusaner seinen eigenen, den der gelehrten Unwissenheit (docta ignorantia) oder, wenn man will, der Wissenschaft des Nichtwissens entgegen. In der gleichnamigen sowie in der unter einem verwandten Titel überlieferten Schrift des Unkundigen oder Laien (Idiotae de Sapientia) spricht er sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. Negativ bestimmt ist dieser Standpunkt der des Verzichtes auf gelehrtes sowie auf logisches Wissen, in positiver Fassung aber der inneren Vernunfterfahrung,[1]) so daß sich die Philosophie der docta ignorantia als der Versuch darstellt, die höhere Wahrheit intuitiv zu erfassen und innerlich unmittelbar zu erleben. Über das Gelingen oder Mißlingen dieses Versuches werden uns ebensosehr die Prinzipien, zu denen der erwähnte Standpunkt führte, als auch die Anwendungen dieser Prinzipien auf die höchsten Probleme der Philosophie und Theologie Aufschluß geben. Denn was die Prinzipien der cusanischen Lehre betrifft, so möge sofort bemerkt werden, daß der berühmte, wir möchten sagen, berüchtigte Satz von dem „Zusammenfallen der Gegensätze", der coincidentia oppositorum zwar von prinzipieller Tragweite für den philosophischen Standpunkt des Nikolaus von Cues ist, daß derselbe gleichwohl nur als eine Konsequenz eben jener der abstraktiv-rationalen Wissenschaft, der via rationis, die, wie fast alle Theologen seiner Zeit, nur rationaliter von Gott zu reden weiß (de conjecturis I. 10.), entgegengesetzten Forderung intuitiver Erkenntnis der höheren Wahrheit betrachtet werden muß. Sollte nämlich diese Forderung befriedigt werden, so mußte die Gottesanschauung als Thatsache, der Gottesbegriff als unmittelbares Besitztum in der Vernunft nachgewiesen werden. Als solches aber konnte sich nur ein Begriff darbieten, der in allem und durch den alles gedacht wird, der also das Wesen der Vernunft selbst auszumachen schien. Es ist dies aber kein anderer als der sog. logische Begriff oder der Begriff des Seins, als dessen Modifikation sich alles, was wir denken, ohne Ausnahme darstellt. Wenn daher Nikolaus bald den Begriff des Einen, bald den des Könnens an die Spitze stellt, so ist es doch immer der genannte allumfassende Begriff, der im Grunde gemeint, und bald als schöpferische die Vielheit aus sich entfaltende Einheit, bald als fruchtbarer

---

1) Vgl. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus. Breslau 1880. S. 119.

Schoß, als überschwänglicher Grund alles bestimmten d. h. auf diesem Standpunkt begrenzten — determinatio = negatio — Seins, somit als absolutes Können gedacht wird. Nun sind aber im logischen Begriff und dem correlaten Objekt (dem Sein) keine Unterschiede gesetzt, können aber in ihm gesetzt werden; ebenso sind die Gegensätze in ihm aufgehoben, es ist gewissermaßen seiend und nicht seiend, denn auch das Nichtseiende ist gewissermaßen ein Sein, nämlich ein gedachtes — ens rationis; das logische Sein nämlich wird eben in jener Allgemeinheit gedacht, in welchem es wie endliches und unendliches, mögliches und wirkliches, so auch reales und ideales Sein umfaßt. Folglich fallen im Sein oder der Einheit die Gegensätze zusammen und der Standpunkt der Vernunftanschauung fordert somit als sein erstes Prinzip das der coincidentia oppositorum. Indem nun die Anschauung des Seins für die Anschauung Gottes selbst genommen wird, werden die Prädikate des logischen Begriffs auf Gott und die göttlichen Attribute auf den logischen Begriff übertragen, das abstrakt Unendliche, wie man sich ausgedrückt hat, richtiger das Allgemeine wird mit dem wahrhaft Unendlichen, das Potenziale mit dem Aktualen, identifiziert, das thatsächliche primum cognitum schiebt sich an die Stelle des präsumtiven primum cognitum, und es ergeben sich alle jene eigentümlichen philosophischen und theologischen Lehrsätze, die wir im Laufe unserer Darstellung kennen lernen werden. Mit diesem Zusammenhang zwischen dem Standpunkt des Cusaners und seinem obersten Prinzip von dem Zusammenfallen der Gegensätze sind wir in den Besitz des Schlüssels gelangt, der uns in das Verständnis aller dieser Lehren im Ganzen wie im Einzelnen einzuführen geeignet ist.

Vernehmen wir nunmehr, wie sich unser philosophischer Reformator selbst über seinen Standpunkt ausspricht. Der Laie (Idiota) also erklärt, die Weisheit müsse aus dem Innern geschöpft werden. Er vergleicht diejenigen, die sich durch das äußere Ansehen der Schriftsteller leiten lassen, dem Pferde, das seiner natürlichen Freiheit beraubt, auf die Nahrung beschränkt ist, die ihm dargereicht wird (Idiot. de Sap. l. I.). Bücher vermögen die Weisheit nicht zu vermitteln, da sie nicht in Worte gefaßt werden kann. Das wahre Wissen ist ein Nichtwissen und das Wissen um dieses Nichtwissen. Denn wahrhaft weiß nur, wer das Eine und Unendliche weiß, dieses aber kann nicht gewußt werden. Selbst unerkennbar, unaussprechlich und unbegrenzt wird alles durch es, in ihm und aus ihm erkannt, ausgesprochen,

begrenzt. Kein Satz vermag die Weisheit zu fassen und eben deshalb lassen sich von ihr unzählige Sätze bilden, sie ist unwißbar, unaussprechlich, unmeßbar, unbegrenzbar, außer allem Verhältnis, unvergleichbar u. s. w., und sie ist dies, weil sie Prinzip alles Wissens, Aussprechens, Messens u. s. w. ist. Im Besitze dieser Weisheit im Nichtwissen besteht das wahre Leben des Intellekts, den nichts Endliches zu befriedigen vermag. Vom Verlangen nach dem Unendlichen erfüllt, gleicht er einem, der den Vorgeschmack eines kostbaren Wohlgeruches hat und den Gegenstand wünscht, der ihn hervorbringt: hoc est autem ingustabiliter et a remotis gustare, quasi si odor quidam dici potest praegustatio ingustabilis. Sicut enim odor ab odorabili multiplicatus in alio receptus nos allicit ad cursum, ut in odore unguentorum ad unguentum curramus: ita aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur. (L. c. fol. 76 a.)

An sich sind zwar diese Worte einer günstigen Deutung fähig. Der Vorgeschmack erweckt das Verlangen nach dem Besitze der Frucht, ja in einem gewissen Sinne enthält er diese; denn was die Seele erkennen soll, muß irgendwie, der Anlage nach, in ihr vorhanden sein. Es frägt sich nur, wie diese Anlage näher zu denken sei. Die Wahrheit ist in einem gewissen Sinne ein per se notum, etwas der Seele, dem Vermögen nach Eingeborenes. Doch gilt dies nicht von der an sich *ersten* Wahrheit. In der Seele ist nicht ein göttlicher Keim, der nur der Entfaltung bedürfte, nicht ein göttlicher Funke, der nur zur Flamme angefacht zu werden brauchte. Für die Erkenntnis des göttlichen Wesens, die Anschauung des Unendlichen besitzt die Seele nicht einmal ein *natürliches*, d. h. durch natürliche Agentien oder überhaupt innerhalb der natürlichen Ordnung aktualisierbares passives Vermögen. Gott *kann* sie dazu erheben, ist aber weder durch sein eigenes Wesen oder seine eigene Güte noch durch die Konsequenz seines schöpferischen Willens dazu genötigt. Gilt dies in der subjektiven Ordnung, so muß auch von der objektiven gesagt werden, daß im geschöpflichen Sein das ungeschaffene zwar wiederscheint; da aber jenes wenn auch ein mitgeteiltes und dem ungeschaffenen ähnliches, doch ein eigenes Sein ist, so wird in ihm das ungeschaffene Sein nicht unmittelbar ergriffen, sondern es bedarf der ratiocinierenden Thätigkeit des Geistes, um sich vom geschaffenen zum ungeschaffenen Sein zu erheben.

Denn das ungeschaffene Sein steht zum geschaffenen nicht im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, auch nicht in dem der Substanzialität zum Accidens, sondern im Verhältnis der Kausalität. Wir werden nun sehen, wie Nikolaus durch seinen Standpunkt zum Schwanken einerseits zwischen rationalistischen und supranaturalistischen, andererseits zwischen pantheistischen und dualistischen Ansichten verurteilt wurde; das Letztere aus dem Grunde, weil er, nach einer natürlichen Wesenserkenntnis des Unendlichen strebend, dieses doch nur im endlichen Symbol zu erfassen vermochte, und auf diese Art, indem ihm das unendliche und endliche Wesen (das zum Schemen und Symbol herabsank) gleichmäßig aus der Hand glitt, alle Erkenntnis zu einer bloß bildlichen und konjekturalen wurde.[1]) De ludo globi l. II (t. I. f. 166 a): Nihil in omnibus his nisi unum intendit: scilicet omnium et sui causam per suam rationalem fortitudinem videre et comprehendere: ut dum omnium et sui ipsius causam et rationem in sua viva ratione esse sentit: summo bono, pace perpetua et delectatione fruatur. Rationalis enim spiritus natura scire desiderans, quid aliud quaerit quam omnium causam et rationem? Nec quiescit, nisi ipsam sciat; quod fieri nequit, nisi suum sciendi desiderium, scilicet rationis suae aeternam causam, in se, ipsa scilicet virtute rationali videat et sentiat. — De genesi (L. c. fol. 72 b): Nam quid quaerit omnis sensibilis inquietatio, nisi discretionem seu rationem? Quid quaerit omnis ratiocinatio nisi intellectum? Quid quaerit omnis intellectus, nisi veram absolutam causam? Idem omnia quaerunt, quod est quid absolutum: cujus signaculum extra intellectualem regionem non reperitur.

Dem Standpunkt des Cusaners gemäß kann demnach das von ihm angenommene natürliche Verlangen nach der Erkenntnis des Unendlichen nur dahin ausgelegt werden, daß im Vorgeschmack die Frucht bereits sich birgt und der menschliche Geist durch seine natürliche Anlage zum Unendlichen emporsteigt, indem dieses nicht bloß seinem Innersten gegenwärtig ist, sondern auch seinem natürlichen Lichte sich enthüllt. Diese Annahme aber der natürlichen Bestimmung und Befähigung des endlichen Geistes zur Anschauung Gottes wird um einen teuern Preis, den des wahren Gottesbegriffs, erkauft.

---

1) Vgl. Falckenberg, a. a. O. S. 25.

In der Erkenntnis des Unendlichen also besteht das wahre Leben des Intellektes. Der Verlust dieses Lebens bedeutet die endlose Qual, das intellektuelle Sein zu haben und nie zur intellektuellen Erkenntnis zu gelangen (Idiot. de sapient. l. c. fol. 76 b).

Das Verlangen nach Wissen stammt aus dem Streben nach Vollkommenheit; als ein natürliches kann es kein vergebliches sein (ne sit frustra appetitus et ut in amato, pondere propriae naturae quietem attingere possit. De doct. ignor. l. 1. c. 1). Das Wahre aber erkennt die gesunde, freie Vernunft, wenn sie es in liebendem Umfassen ergreift. Alle Forschung aber dringt zum Ungewissen vor durch proportionale Vergleichung mit einem vorausgesetzten Gewissen. Jeder Proportion liegt eine Einheit, ein Unendliches zu Grunde, das sie nie erschöpfend auszudrücken vermag, oder jede Proportion sucht die absolute Einheit, ohne sie je zu erreichen. Proportion aber ist ohne Zahl nicht denkbar, also ist Zahl in Allem, was wie immer substanziell oder accidentell zusammenstimmen oder differieren kann. (Non est igitur numerus, qui proportionem efficit, in quantitate tantum: sed in omnibus quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi judicabat. De doct. ign. l. c.) Da die absolute Einheit über aller Proportion liegt, in dieser aber unser Wissen sich bewegt, so ist all unser Wissen ein unvollkommenes, ein Nichtwissen, und das Ziel unseres Forschens ist daher, im Nichtwissen selbst die höchste Gelehrsamkeit zu finden.

Das Wissen ist demnach weniger ein Erkennen der Dinge aus ihren Gründen und Ursachen, als ein Messen, eine Zurückführung auf die absolute Einheit, die das Maß aller Dinge ist. Wie im Mathematischen nichts mit absoluter Genauigkeit gemessen werden kann, so ist auch der menschlichen Vernunft (ratio) kein Maß gegeben, durch welches sie mit vollkommner Genauigkeit die Gegenstände ihrer Erkenntnis zu messen vermöchte. Das absolute Maß, das sich und alles andere mißt, ist Gott. Unsere Erkenntnis ist daher nur insoweit wahr und vollkommen, als wir die Dinge aus ihrer endlichen Zerstreuung und Mannigfaltigkeit auf Gott, die absolute Einheit, das Sein und die Wahrheit der Dinge, zurückführen. Jedes Sein ist in seiner eigenen Entität wie es ist, in anderen anders. Der Kreis ist in seiner rationalen Entität Kreis, im Sinnlichen in seiner Anderheit (aliter). Der sinnliche Kreis nimmt daher in seiner Anderheit teil an der Einheit

des begrifflichen Kreises. Die Präzision des Kreises ist unmittelbar, nur in der Anderheit wird er vervielfacht, denn in keinem ist die Entfernung des Zentrums von der Peripherie eine absolut präzise, kein Kreis genau gleich dem andern. Das Intelligible kann also nicht präzis erkannt werden, wenn es nicht in sich selbst erkannt wird, daher wird die Wahrheit der Dinge nur im göttlichen Intellekte, in welchem keine Anderheit ist, erreicht. (De conjecturis. I. 13.)

In diesen Sätzen und Bestimmungen sind die Grundzüge der cusanischen Philosophie ausgesprochen, die Richtung auf das Unendliche sowohl als auch die dem Mathematischen eingeräumte maßgebende Stellung. Denn, was das Letztere betrifft, so ist, obgleich zwischen der Einheit der Zahl und der metaphysischen Einheit unterschieden wird, der Begriff der Einheit ganz ins Mathematische verschlungen und das Seiende im Symbol der Zahl aufgefaßt.[1]) Diese prinzipielle Stellung des Mathematischen, die sich als notwendige Folge der Verwechslung des Unendlichen mit dem logischen Begriff des Seins und Einen oder des Rückfalls in den Standpunkt der Eleaten, von welchem die schiefe Ebene zu den Pythagoräern zurückführt, ergibt, wird sich uns als verhängnisvoll für das gesamte System erweisen, indem sie die Unterscheidung des Accidentellen und Substanziellen und die richtige Auffassung des Begriffs und seiner Einheit verhinderte und an die Stelle einer gedanklich geordneten Welt die Annahme eines Chaos oder auch eines begrifflosen Zahlensystems setzte. Das allgemeine Sein nämlich berührt sich in seiner Bestimmungslosigkeit mit dem formlosen Stoffe, der Wurzel der Körperlichkeit und der Quantität, d. h. der unvollkommenen und gewissermaßen „begrifflosen" Daseinsweise in Raum und Zeit, durch welche sich die Körperwelt einer vollkommenen Intelligibilität durch den menschlichen Geist entzieht.

Besteht nun alles rationelle Erkennen in einem Zählen und Messen, denen eine unendliche Einheit und ein unendliches Maß zu Grunde liegt, so sind zur Erreichung des Unendlichen selbst die Mittel des Denkens unzureichend. Das Wahre wird im Überwissen und Nichtwissen, nicht durch Begriff, Urteil und Schluß, in denen jenes Verhältnissetzen besteht, also durch höhere Schauung ergriffen. Wir mögen uns dem Unendlichen in immer vollkommneren Gleichungen zu

---

1) Vgl. Eucken, Nikolaus von Cues in: Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1886. S. 16.

nähern versuchen, werden es aber nie erreichen können. (De docta ignorantia l. 1. c. 1.)

Der Standpunkt der unmittelbaren intellektuellen Anschauung hält indes den philosophischen Reformator nicht ab, den Weg der Vermittlung zu betreten und, anknüpfend an das Wort des Apostels, die unsichtbare Macht Gottes sei aus der sichtbaren Schöpfung zu erkennen und zu erschließen, die Notwendigkeit des Unendlichen aus dem Dasein des Endlichen abzuleiten (de Possest l. c. fol. 174 b. Quando videndo visibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quod a se esse nequit [quomodo enim finitum sibi ipsi terminum posuisset?]). Doch erhält das Beweisen hier einen verschiedenen Sinn, weil das zu Beweisende als Voraussetzung gilt, indem das Endliche überhaupt nur durch das Unendliche und als Begrenzung desselben gedacht wird. Wie das Endliche das Unendliche, so habe jede Verneinung das Sein zur Voraussetzung. Gott sei aber das Sein; ein Argument, in welchem die hervorgehobene Vermischung des aktual unendlichen Seins (esse actuale infinitum) mit dem logischen Begriff (esse s. ens commune indefinitum) deutlich zu Tage tritt.

Indem Nikolaus den naturalistisch-mystischen Standpunkt des Meister Eckart, der sich in die Finsternis der absoluten Negation alles Endlichen mit dem festen Vertrauen stürzt, daß sie sich ihm als unendliche Lichtfülle offenbaren werde, nicht entschieden adoptiert, verfällt er einem skeptischen Schwanken zwischen der Anschauung des Unendlichen und der des Endlichen, des Einen und des Vielen und wird so von dem einen zum anderen ruhelos hin- und hergetrieben. Schließlich aber sieht sich doch das hohe Streben, die stolze Demut der gelehrten Unwissenheit gezwungen, sich mit leeren Schemen zu begnügen, von denen sie zu wissen glaubt, daß sie wesenlose Symbole eines uns unzugänglichen wahrhaft Seienden seien. Wir schauen das Eine in tausend Abbildern, und es ist uns nicht vergönnt, es je in sich selbst zu schauen, da es zugleich ewige Finsternis und nur im getrübten Reflex für uns (dürfen wir sagen: für sich in uns?) faßbar und sichtbar ist.

Durch den im Vorangehenden gekennzeichneten Standpunkt [1]) sind

1) Man hat diesen Standpunkt mit Beziehung auf den cusanischen Ausdruck: conjecturae als konjekturalistisch bezeichnet und ihn vom skeptischen unterschieden. Gleichwohl kann das skeptische Moment in der Philosophie des Cusaners nicht in Abrede gestellt werden. S. Falckenberg a. a. O. S. 112ff. u. 121.

Prinzip und Methode der cusanischen Forschung bestimmt. Da die absolute Identität, die durch alles Denken, d. h. nach dem Gesagten, Rechnen und Gleichsetzen nicht vollkommen erreicht, wohl aber angestrebt und unvollkommen ausgedrückt wird, den eigentlichen und im Grunde einzigen Gegenstand des Erkennens bildet, dieser aber nur durch absolute Negation alles Endlichen erreicht wird, was allein unter der Voraussetzung möglich ist, daß die absolute Negation unmittelbar mit der absoluten Position zusammenfällt, so ergibt sich als oberstes Prinzip die Identität der Gegensätze, die coincidentia oppositorum, auf deren Erkenntnis gegenüber der herkömmlichen, auf dem Satze vom Widerspruch aufgebauten angeblichen Wortphilosophie der Cusaner nicht wenig sich zu gute thut. Debet autem in his profundus omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt. (De doct. ign. l. 3. Perorat. t. I. fol. 34 a.) Er findet es daher angezeigt, Zeit und Ort der ihm, wie er glaubt, von oben gewordenen Erleuchtung anzugeben — in mari ex graecia rediens — credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum (l. c.). Sollte wirklich aus jener Lichtquelle, in welcher keine Finsternis ist (1 Joh. 1, 5) das Prinzip, das der Prophet, wenn auch zunächst in seiner praktischen Anwendung, brandmarkt (Is. 5, 20), entsprungen, und nicht vielmehr die vermeintliche Erleuchtung auf eine aus der Macht der Finsternis stammende Verfinsterung des Geistes zurückzuführen sein? Die Anwendung, die Nikolaus von ihm gemacht hat auf die Gottes- und Schöpfungslehre, sowie auf die Mysterien des Christentums wird uns zeigen, ob wir es mit der Eingebung eines Engels des Lichtes oder der Finsternis zu thun haben: vorausgesetzt, daß überhaupt ein Zweifel darüber bestehen könne, ob die Leugnung des obersten Vernunftprinzips, worauf die coincidentia oppositorum, das Zusammenfallen der kontradiktorischen Gegensätze, wie Nikolaus mit einer jeden anderen Erklärungsversuch ausschließenden Bestimmtheit und Deutlichkeit sich ausdrückt, also die Rede, die zugleich Ja und Nein ist, die aus Ja Nein, und aus Nein Ja macht, hinauskommt, ob, sage ich, diese Leugnung des principium contradictionis aus göttlicher Quelle stamme. Wir werden also sehen, was von der Versicherung zu halten sei, daß der Verteidiger des Zusammenfallens der Gegensätze nie gegen die Lehre der Kirche in einen feindlichen Gegensatz geraten sei; es sei denn, daß man auf Grund desselben Prinzips annehme, die dem kirchlichen Ver-

ständnis entgegengesetzte Auffassung des Dogmas falle mit eben diesem kirchlichen und traditionellen Verständnisse zusammen. Nicht minder wird es sich, hoffen wir, herausstellen, ob jene, die das System des „Reformators in Kirche, Reich und Philosophie" mit den Lehrsätzen des Christentums und den Wahrheiten der Vernunft selbst in Widerspruch finden, statt die Gründe und leitenden Hauptgedanken der cusanischen Theologie hervorzukehren, an einzelnen Ausdrücken scholastische(!) Zensur üben und sie in Bezug auf ihre Korrektheit bis auf die Linie abmessen(!).[1])

In der Identität des kontradiktorisch Entgegengesetzten, versichert uns Nikolaus weiterhin, liegt das Geheimnis der Philosophie, das sich Theologen und Philosophen durch ihr erstes Prinzip (principium contradictionis) verschlossen haben. Kraft dieses Prinzips ist das Eingehen der Einheit in die Vielheit im Grunde nur Rückgang des Vielen in das Eine, das Eingehen der Seele in den Leib Rückgang des Leibes in die Seele. Es ist die höhere intellektuelle Betrachtung der Dinge. Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem disjungentem processionem a regressione solo intellectu in unum opposita complicante verius attinguntur. Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt. (De conject. l. 1 c. 12. t. I. f. 47 b.)[2])

Man hat die Koinzidenz der Gegensätze in Gott als sein Erhabensein über dem Widerspruche dargestellt und nichts anderes darin finden wollen, als den Ausdruck der Unbegreiflichkeit des Unendlichen.[3]) In dieser Deutung kann auch das mildeste Urteil nur ein unbegreifliches Mißverständnis erblicken. Erhaben über den Widerspruch ist jedes, nicht allein das unendliche Sein. Der Grund dieser Erhabenheit aber ist nicht darin zu suchen, daß im Sein die Gegensätze zusammenfallen, in welchem Falle es ja, weit entfernt über den Widerspruch erhaben zu sein, denselben vielmehr einschließen würde, sondern jener Grund liegt in der Natur des Widerspruchs selbst, der eben das Nichtseiende und Nichtseinkönnende bezeichnet. Ist diese Freiheit vom Widerspruch von jedem Sein zu behaupten, so vor allem vom unend-

1) Siehe Tübinger Theologische Quartalschrift. 1873. S. 7. — 2) Cfr. De visione Dei c. 9. — 3) Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa. Bonn 1847. S. 48.

lichen Sein, und wenn irgend ein Sein, so kann am wenigsten das Unendliche als Einheit der Gegensätze begriffen werden. Unbegreiflich aber ist diese Einheit nicht wie ein Sein, das *über*, sondern wie ein Nichtsein, das *unter* allem begrifflichen und überhaupt erkennbaren Sein — in der Region des Nichtseins liegt.

Von anderer Seite glaubt man, die Koinzidenz der Gegensätze durch die Unterscheidung der sog. Vernunfteinheit (unitas intellectus) von der Verstandeseinheit (unitas rationis, richtiger würden die deutschen Bezeichnungen umgekehrt) rechtfertigen zu können.[1]) Es ist dies dieselbe Unterscheidung, der wir bei neueren Philosophen, bei Schelling und Hegel, begegnen, wornach das principium contradictionis zwar für die „verständige", rationale, nicht aber für die angeblich höhere, „vernünftige" (intellektuelle) Auffassung der Dinge Geltung haben soll. Nikolaus selbst unterscheidet bestimmt die intellektuelle von der rationalen Betrachtungsweise. Was werden wir hierzu sagen? Daß diese Unterscheidung hinfällig ist, und auch wenn sie berechtigt und in den psychologischen Thatsachen begründet wäre, dieser Umstand an der Absurdität der behaupteten coincidentia oppositorum nicht das Geringste ändern würde. Der wahre Grund und Sinn dieser Koinzidenz aber ist von uns zur Genüge angegeben worden, indem wir auf die Verwechslung des Unendlichen mit dem Inhalt des logischen Begriffs (conceptus objectivus entis communis) hingewiesen haben, welch' letzterer der Natur des Potentialen und Stofflichen, worin die Gegensätze gleichsam noch ungeschieden (freilich eben nur als mögliche!) enthalten sind, nahe liegt; eine Verwechslung, die selbst aus der Anmaßung stammt, die Idee des Unendlichen in der Vernunft unmittelbar nachweisen, an die Stelle der abstraktiven Erkenntnis des Unendlichen die intuitive setzen zu wollen. Man schraubt die menschliche Vernunft zu einer unnatürlichen Höhe empor, aus der sie infolge einer gerechten Nemesis unter das Niveau ihrer wahren Würde herabsinkt. Superbis Deus resistit.

Vernehmen wir nun, wie Nikolaus jenes Prinzip zu begründen, oder genauer gesprochen zu erläutern und nahe zu legen sucht. Jenseits des Wissens ist das Unendliche, das Größte und Kleinste, die außerhalb aller Proportion, alles Gegensatzes, und daher eines und dasselbe sind. Das Größte ist das Eine, denn die Fülle (abundantia)

---

1) Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 54.

kommt der Einheit zu, die auch das Sein ist, und als das Abstrakteste (ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta) keinen Gegensatz hat, also da ihm das Kleinste gegenüber steht, mit diesem eines ist: quoniam nihil ei opponitur, cum eo simul coincidit minimum, quare est et in omnibus. De doct. ignor. l. 1. c. 2.

Da Unendliches und Endliches außer Verhältnis stehen, so kann man da, wo ein Unterschied stattfindet, nicht auf ein einfach Größtes kommen. Daher vermag der menschliche Verstand, der sich ganz in den Unterschieden der Gattung und Art, des Verursachens und Verursachten (convenientia et differentia influentialis, worauf man besonders achten wolle, um die späteren Äußerungen über das Verhältnis von Gott und Welt richtig zu würdigen), des Räumlichen und Zeitlichen bewegt, durch die Auffassung der Ähnlichkeit und des Verhaltens der Dinge deren Wahrheit nicht zu erkennen; denn im Verstande ist die absolute Präzision nicht zu finden (L. c. c. 3). Folglich erfassen wir das einfache und absolute Größte nicht anders als in begriffloser Weise (incomprehensibiliter); denn was wir durch Sinn, Vernunft und Verstand erkennen, ist unter sich so verschieden, daß keine präzise Gleichheit stattfindet.

Wie erwartet werden muß, verliert sich die weitere Erläuterung des Prinzips ins Sophistische, zuweilen ins Barocke, so daß man an ähnliche Wendungen in Hegels Logik erinnert wird, wie wenn z. B. als Definition Gottes das Nichtandersein angegeben und gesagt wird, es definiere sich und alles andere; denn wenn das Andersein sein solle, so könne es nichts anderes sein, als eben anderes, sonst wäre es anderes als anderes und somit nichts anderes. (De venatione sapient. c. 14.)

Sehen wir von diesem Spiele mit Worten ab, so leuchtet ein, daß die angeführten Erörterungen das zu Begründende voraussetzen, denn die vom Prinzip des Widerspruches unabhängige, die absolute Einheit erfassende Betrachtungsweise der Dinge kann offenbar nur dann postuliert werden, wenn die Einheit des Seins, die Identität der Gegensätze als Prinzip schon vorausgesetzt wird; eine Voraussetzung, die nicht zugestanden werden kann, weil sie alles Denken, vernünftiges und verständiges, menschliches und göttliches aufhebt.

Daß das Grundprinzip der cusanischen Philosophie dem Skeptizismus und Nihilismus zuführe, ist längst von Aristoteles, und in

neuerer Zeit vielfach gegen Hegel, nachgewiesen worden.[1]) Der theosophische Standpunkt (zu welchem indes auch bei Hegel die Anklänge nicht fehlen), den Nikolaus einnimmt, kann an diesem Urteil nichts ändern; denn wenn wir von Gott nur ein negatives, von Allem außer Gott aber nur durch ihn ein Erkennen besitzen, so löst sich all unser Wissen in Negativität, d. h. in Nichts auf.

Nikolaus selbst glaubt die Einwendungen gegen die coincidentia oppositorum durch die Bemerkung abgeschnitten zu haben: Habemus igitur visum mentalem intuentem in id quod est prius omni cognitione. Quare qui id quod sic videt, in cognitione reperiri satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem, solum visibilem, etiam manu tangere niteretur. (Compend. c. I. l. c. fol. 169 a.)

Wenn wir in dem Satze vom Zusammenfallen der Gegensätze, von welchem an einem anderen Orte gerühmt wird, daß alles bisher den Theologen Verborgene dadurch erforscht und gewußt werden könne (Complem. Theolog. c. 14. t. III. fol. 100 a), das Prinzip der cusanischen Spekulation kennen gelernt haben, so stellt sich uns als die diesem Prinzip gemäße Methode die Zurückführung des Vielen und Gegensätzlichen auf das Eine und die Entfaltung und Ausbreitung des Einen in das Viele dar. Während die wahrhaft wissenschaftliche Methode darin besteht, die gegebene Mannigfaltigkeit der Dinge nach ihrem Wesen, ihren Gründen und Ursachen, seien es immanente oder transcendente im Lichte evidenter Vernunftprinzipien, wie des principium contradictionis und des Prinzips der Kausalität zu erforschen, sieht sich die cusanische Forschung durch ihren Standpunkt und ihr oberstes Prinzip in die kreisende Bewegung des logischen Begriffs hineingebannt und vermag daher über die logische Formel der kontrahierten Einheit, d. h. des sich unterscheidenden Seins oder sich besondernden Allgemeinen nicht hinauszukommen, wie wir dies sowohl bei der Bestimmung des Verhältnisses der Welt zu Gott als auch in der Auffassung des trinitarischen Lebens in Gott finden werden. Vorläufig aber möge diese Methode des (immanenten) Aufsteigens zum Unendlichen oder dem Eins und Alles an der drastischen Weise, wie der Laie oder Idiote die Bildung des Gottesbegriffes darstellt, veranschaulicht werden.

---

1) Vgl. Gratry, Logik Bd. 1. S. 81 ff. der deutschen Bearbeitung.

Auf die Frage, wie der Begriff von Gott zu bilden sei, wird mit der Aufforderung geantwortet: Bilde einen Begriff vom Begriff! Wie läßt sich aber ein genauerer Begriff von Gott bilden? Antwort: Bilde einen Begriff vom Genauen, dem Präzisen, der Präzision! Denn Gott ist die absolute Präzision. Wie einen rechten Begriff? Wende dich zur Rechtheit! u. s. w. Man versteht den Sinn dieser Methode. Von jedem Datum aus kann man sich unmittelbar zum Unendlichen erheben. Jedes Sein verhüllt und enthüllt Gott zugleich, als Sein enthüllt, als dieses Sein verhüllt es ihn. Da Gott Alles in Allem, das Größte und Kleinste, die in Allem ausgesprochene unaussprechliche Voraussetzung ist, so enthält jede Frage über Gott in sich auch schon die Antwort. Ist Gott? Er ist das Sein! Ist Gott Etwas? Er ist das Etwas schlechthin, die absolute Wesenheit. In Gott fällt Schwierigkeit und Leichtigkeit, die Präzision der Frage mit der Präzision der Antwort zusammen. (Idiot. de Sapient. l. II. l. c. fol. 78 b.)

Mit einem Worte: Gott ist die Voraussetzung jeder Frage, jedes Zweifels, er ist die Wahrheit, die in der Bejahung wie in der Verneinung bejaht wird. (Excitat. l. 7 Cum omni militia. t. II. f. 120.)

Was ist aber die treibende Kraft und Spannfeder in diesem Prozesse? Die Einheit in den Dingen kann nur durch die Einheit in uns, Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden. Die absolute Einheit setzt ein ihr verwandtes Prinzip und Vermögen in uns voraus, mit andern Worten, Gott wird nicht auf rationalem Wege, sondern nur durch den Intellekt erkannt. Zwar erfassen auch Sinn und Vernunft (ratio) das Göttliche, jedoch nur im Symbol (De Beryllo c. 36. t. I. f. 192 a) und im Worte, das nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne zu fassen und anzuwenden ist. Daher ist die auf die rationale Erkenntnis gebaute Philosophie bloße Wortphilosophie. Der Intellekt muß über die eigentliche Bedeutung der Worte sich erheben — oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere (De doct. ign. l. 1. c. 2). Denn jedes Wort sucht die Präzision, die Einheit, ohne sie ausdrücken zu können. Obgleich die Namengebung in der Vielheit der Sprachen als eine willkürliche erscheint, so ist doch die Absicht auf das natürliche Wort in der Vielheit gerichtet. Denn die Namengebung ist das Werk der Vernunft (fit motu rationis), die Vernunft aber bezieht sich auf die sinnenfälligen Dinge, deren Ver-

bindungen und Unterscheidungen von ihr herrühren, so daß nichts in der Vernunft ist, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen. Daher bleibt die Vernunft in Mutmaßungen und Meinungen befangen. Die Gattungen und Arten aber sind, wie sie unter die Sprache fallen, Vernunftgebilde — entia rationis. Wer also Vernunft und Verstand nicht als zwei Vermögen unterscheidet, und annimmt, es könne im letzteren nichts sein, was nicht in der erstern sich findet, dessen Forschung wird in den Namen befangen, seine Philosophie eine Wortphilosophie bleiben. Der Satz aber, es sei nichts in der Vernunft, was nicht früher in den Sinnen war, gilt nicht vom Verstande. In diesem finden sich die den sinnlichen Dingen vorangehenden Urbilder, die vorbildliche und unmittelbare Wahrheit der Formen, die sich in den sinnlichen Dingen reflektieren. Der in Beziehung auf diese Urbilder oder Ideen zwischen den Akademikern und Peripatetikern bestehende Gegensatz der Ansichten läßt sich durch die Erhebung zum Unendlichen aufheben und vereinigen. Die eine und einfache unendliche Form ist das adäquateste Urbild, das durch keinen Namen ausgedrückt werden kann. (Idiot. de Mente l. 3 c. 2 t. I. fol. 82.)

In dieser Auffassung der Vernunftbegriffe ist der Einfluß des Nominalismus unverkennbar. Die aus dem Sinnlichen abstrahierten Begriffe sind bloße Zeichen und Worte; durch die Thätigkeit der Vernunft, auf rationalem Wege ist es daher unmöglich, das wahrhaft Intelligible zu erreichen. Der gemäßigte Realismus des Aristoteles und des hl. Thomas ist verlassen. Der Cusaner bleibt aber an diesem Punkte, wo der Sensualismus droht, nicht stehen, sondern wirft sich dem exzessiven Realismus in die Arme, indem er die Erkenntnis des Intelligiblen einer höheren, schauenden Kraft reserviert, die ebensowohl Intuition der idealen Wesenheiten oder Urbilder, als eine solche des Unendlichen selbst ist. Ein genaueres Zusehen aber zeigt, wie der Cusaner von der nominalistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe zu einem selbständigen Schauen des Idealen übergeht, um schließlich, indem die Ideen in die unterschiedslose Einerleiheit der Intuition des Seins und Einen untertauchen, in die Alleinheitslehre der Eleaten zurückzusinken. Wenn neben dieser universalistischen Tendenz eine scheinbar geradezu entgegengesetzte, individualistische, der Denkweise des Urhebers der Monadenlehre verwandte sich geltend macht, so werden wir uns hierüber nicht wundern, wenn wir die dialektische Natur des elea-

tischen Seinsbegriffs in Erwägung ziehen. Doch hierüber Näheres an seinem Orte.

Die Methode des Cusaners ist demnach durch die intellektuelle Anschauung des Einen und schlechthin Seienden begeistet. Nach dem Grundsatze aber, daß der Erkenntnisgegenstand durch das innere Consubstanziale erkannt werde (generaliter extrinsecum cognoscibile per intrinsecum consubstantiale videt anima. Excit. I. De eo quod scriptum est. t. II. fol. 16 a) ist diese Anschauung so zu denken oder kommt die Gotteserkenntnis dadurch zustande, daß die Seele am göttlichen Sein partizipiert, dieses aber nicht teilweise partizipiert werden kann; Gott nämlich ist, wenn auch in bestimmter Besonderung, Alles in Allem, wie im Realen so im Idealen, folglich tritt sein Bild in dem von der verworrenen sinnlichen und von ihr abhängigen rationalen Erkenntnis abgeklärten Spiegel der intellektuellen Natur leuchtend hervor. (De conject. 1, 13. Idiot. de mente 3, 9.)

Gott ist nicht Gegenstand des Beweises, denn da die Vernunft, das Organ der Demonstration, in unvereinbaren Gegensätzen befangen bleibt, so kann das Unendliche, in welchem die Gegensätze zusammenfallen, nicht durch sie erkannt werden. Zur Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze erhebt sich nur der Verstand. Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem coincidentiae affirmat ... Omne quod demonstratur verum esse, ex eo est, quia nisi ita esset, oppositorum coincidentia subinferretur. De conj. l. II. c. 1. Jedoch selbst der Verstand, obgleich er in der eigenen die Gegensätze zusammenfassenden Einheit die absolute Einheit erkennt, schaut diese nicht ohne Anderheit; die höchste Stufe der Erkenntnis wäre somit im Einswerden mit Gott gelegen, nur auf dieser wird die Wahrheit selbst und wie sie an sich ist erkannt, während alles andere Erkennen, weil nie die Anderheit abstreifend, in Mutmaßungen sich bewegt. Die Mutmaßung nämlich oder Konjektur ist positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans. L. c. I. 2. Cfr. II, 16. So sehen wir auch hier das titanische Streben nach absoluter Erkenntnis im Zweifel endigen.

Wir schließen diesen ersten Abschnitt mit einer zweifachen Bemerkung. Man hat das Prinzip unseres Philosophen als dasjenige bezeichnet, welches Aristoteles in den Büchern von der Natur aufstellt, nämlich daß das Unmögliche nicht wird.[1]) Der Cusaner sucht zwar

1) Clemens a. a. O. S. 44.

selbst dies sich und andern einzureden (de venat. sap. c. 2), thatsächlich aber ist hiervon das gerade Gegenteil wahr. Denn wenn er (a. a. O.) mit Berufung auf Aristoteles sich zu dem Satze bekennt: Impossibile fieri, non fit, so ist dies in seinem Sinne soviel als, daß Alles, was ist und wird, aus dem Möglichen, d. h. in letzter Instanz aus der Identität des Möglichen und Wirklichen werde. Er setzt also an die Stelle der beiden aristotelischen Prinzipien, daß das Widersprechende nicht sei, und daß dem potenziellen, werdenden Sein eine reine Aktualität vorangehen müsse, die Identität der Gegensätze, mit welcher keines jener aristotelischen Prinzipien zusammen bestehen kann. Oberstes Prinzip des Cusanus ist sonach das Universalere der Koinzidenz. Jenes Mögliche aber, das nach ihm Allem vorangehen muß, ist eine bestimmte Anwendung der Koinzidenz, nämlich die Identität des Möglichen und Wirklichen, der aktiven und passiven Potenz. Daher die sofortige weitere Aufstellung, daß das Wirkenkönnen das Größte und Kleinste zugleich sei, mit welcher, wie wir alsbald sehen werden, Gott zu den Dingen in das Verhältnis des Prinzips und Elements gesetzt und der Gedanke eines absoluten Prozesses, eines göttlichen Werdens indiziert wird. Auf die Frage, ob in der angeführten Schrift von der Jagd auf die Weisheit der Cusaner seinen Standpunkt geändert, werden wir später eingehen.

Eine andere Bemerkung betrifft die oft erörterte Frage nach dem Pantheismus des Cusaners. Für uns frägt es sich nicht um die persönliche Ansicht des Philosophen, sondern darum, ob der Pantheismus in der Lehre liege. Daß dem aber so sei, scheint uns unbestreitbar, und können die schärfsten Proteste und persönlich aufrichtigsten Versicherungen an diesem Urteile nichts ändern. Man wird uns überdies wenige Pantheisten nennen können, die den Pantheismus offen auf ihre Fahne geschrieben! Selbst Hegel will dessen nicht Wort haben und protestiert wenigstens gegen die Annahme eines akosmistischen Pantheismus. Der Pantheismus des Cusaners aber liegt in den Grundlagen des Systems. Der *Standpunkt* der unmittelbaren und natürlichen Gottschauung setzt eine natürliche Wesensverwandtschaft des schauenden Geistes mit Gott voraus, wie sie nach christlicher Offenbarung dem eingebornen Gottessohn allein zukommt, Joh. 1, 18. Ebenso radikal pantheistisch ist das *Prinzip* der Identität des Widersprechenden, denn es bedeutet, daß Sein und Nichtsein, Unendliches und Endliches, Aktives und Passives eins und dasselbe seien. Das Nämliche

gilt endlich von der Methode, denn der oszillierende Hin- und Hergang vom Einen zum Vielen und umgekehrt geschieht in rein immanenter Weise und setzt deshalb das Eine zum Vielen in das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern. Wer auf solchen Fundamenten einen Gedankenbau aufführt, mag immerhin gewaltsam dem Drange der Prinzipien, in die Konsequenzen sich zu entfalten, Einhalt zu thun und im Widerspruch mit ihnen an den theistischen Lehrsätzen der Kirche festzuhalten versuchen: radikal und fundamental bleibt seine Lehre pantheistisch und daher für uns verwerflich. Ob indes der Cusaner anders als in wirkungslosen Worten protestierte, ob er nicht vielmehr die vollen Konsequenzen seines Standpunkts, seines Prinzips und seiner Methode gezogen, darüber werden uns die folgenden beiden Abschnitte Aufklärung verschaffen.

II.

Die Lehren von Gott, dem Weltall und dem Menschen.

Das Endliche ist Symbol des Unendlichen. Wir bedienen uns daher der vom Endlichen hergenommenen Bilder und Gleichnisse, vor allem der mathematischen, der Figuren und Zahlen, um das Unendliche zu erkennen. „Die sichtbare Welt ist ein Abbild der unsichtbaren. Daher kann das Unsichtbare durch Symbole erkannt werden; denn alle Dinge stehen in einem uns freilich unbekannten Verhältnisse zu einander, so daß aus allen das eine Universum sich herstellt und alle in dem Selbstgrößten das Selbsteine sind (in ipso maximo ipsum unum). Größere Festigkeit als das sinnlich wahrgenommene und in einem beständigen Schwanken begriffene Materielle besitzt das Abstrakte, zu welchem das Mathematische zu rechnen ist. Aristoteles selbst, der, um originell (singularis) zu erscheinen, seine Vorgänger, Pythagoras und die Akademiker, bekämpfte (eine Äußerung, in welcher sich die sonst verhüllte Antipathie des Cusaners gegen den „Philosophen" unwillkürlich Luft macht), bedient sich doch des Gleichnisses von den Zahlen, um den Unterschied der Arten zu erklären. Auf diesem Wege der Alten hat man sich demnach in der Untersuchung der göttlichen Dinge am passendsten der mathematischen Zeichen wegen ihrer unzerstörbaren Gewißheit zu bedienen." De doct. ign. l. I. c. 11.

Im mathematischen Symbole aber erkennen wir, daß im Unendlichen das Größte und Kleinste zusammenfallen und überhaupt die Gegensätze identisch sind. Das Unendliche ist über die Gegensätze erhaben, indem es dieselben in sich identifiziert und dadurch aufhebt. Die Art und Weise, wie sich Nikolaus dieses Prinzip zu begründen bemüht, haben wir zum Teil bereits kennen gelernt. Wir fügen dem Gesagten noch folgendes bei. Da das Größte, so lautet ein Argument, nicht größer und kleiner sein kann und dasselbe vom Kleinsten zu sagen ist, so sind Größtes und Kleinstes dasselbe: ein Fehlschluß, in welchem in der zweiten Figur ohne eine negative Prämisse geschlossen wird.[1]) Das nämliche gilt vom folgenden Argument: Denkt man sich vom Größten und Kleinsten die Quantität hinweg, so bleibt der Superlativ und sie fallen zusammen. De doct. ign. l. I. c. 4. Würdig reiht sich an diese beiden ein drittes Argument. Das Identische ist verschieden vom Nichtidentischen (Verschiedenen), also mit ihm dasselbe (verschieden, nichtidentisch nämlich). De genesi t. I. fol. 69 b.

Das Größte ist über allen Gegensätzen, auch dem der Bejahung und Verneinung; denn das Größte ist alles in Wirklichkeit. Es ist daher dasselbe, zu sagen: Gott ist am meisten Licht, und zu sagen: er ist am wenigsten Licht, wiewohl dies das Denkvermögen des menschlichen Geistes übersteigt, der auf rationalem Wege das kontradiktorisch Entgegengesetzte nicht zu vereinigen vermag. (Doct. ign. I. 4.)

Im Unendlichen fallen Linie, Dreieck, Kreis und Kugel zusammen. Das unendliche Dreieck ist unendliche Linie, denn ist eine Linie des Dreiecks unendlich, so sind es alle übrigen, die unendlichen Linien aber fallen zusammen, sind eins. Das unendliche Dreieck ist Kreis. Stellen wir uns ein Dreieck vor, dessen Winkel mit a b c bezeichnet sind, so sei a b eine unendliche Linie; würde nun b bis zu seinem Anfang um a herumbewegt, so entstünde ein größter Kreis, von dem b c ein Teil, und als Teil eines unendlichen Bogens, gerade, sowie als Teil eines Unendlichen selbst unendlich und somit gleich dem ganzen Umfang ist. Da nun weiterhin der ganze Umfang eine gerade Linie ist, so ist er mit a b gleich, und die gerade Linie, die Dreieck ist, ist auch Kreis, und wie sich ferner ergibt, Kugel. (L. c. c. 13. sequ.)

---

1) Dagegen Dr. Übinger, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. 1888. S. 17 ff. Die hier gegebene Erklärung scheint uns weder dem Wortlaut noch dem Zusammenhang (man vgl. die Parallelstelle de venat. sap. c. 7) zu entsprechen. Für das Verständnis des Prinzips selbst ist die Differenz nicht von Belang. S. Stöckl, Gesch. der Phil. des MA. III. S. 82.

Wir brauchen diese mathematische Symbolik nicht weiter zu verfolgen, um einzusehen, wohin sie führt, nämlich zum unterschiedslosen Chaos, zum Nichts. Vom mathematischen Standpunkt angesehen, sind diese Betrachtungen unbrauchbar und wertlos; denn mit der Linie, die Dreieck, Kreis und Kugel ist, kann der Mathematiker nichts anfangen. Beruhen doch selbst die Fiktionen des Infinitesimalkalkuls auf der Voraussetzung, daß die Natur der Größe (des Dreiecks, Quadrats u. s. w.) im Unendlichen nicht verändert werde. Auf dem Wege jener bodenlosen mathematischen Spekulationen ließe sich z. B. beweisen, daß der nach einer Seite ins Unendliche verlängerte Hebel einer unendlichen Last das Gleichgewicht halte. Es sind Suppositionen, die sich, von jeder festen Grundlage abgelöst, ins Nichts verlieren. Es wäre schlecht um unsere Gotteserkenntnis bestellt, wenn der Begriff des Unendlichen keine solidere Basis besitzen würde.

Der im mathematischen Symbol gefaßte Begriff des Unendlichen erweist sich bei näherer Betrachtung als ein trügerisches und gefährliches Irrlicht, wie denn überhaupt gesagt werden muß, daß kein Begriff oder angebliche „Idee" größeren Täuschungen ausgesetzt ist, als der Begriff des Unendlichen. Wir begreifen daher vollkommen, warum die Geschichte der Mathematik wiederholte Versuche aufweist, in der höheren Analysis ohne diesen Begriff auszukommen. Der Weg, zum wahrhaft Unendlichen zu gelangen, ist in allen Fällen ein anderer, als der vom Cusaner eingeschlagene. Wir stehen zunächst den Dingen mit ihren ganz konkreten Eigenschaften, den Körpern mit ihrer dreifachen Ausdehnung, Schwere, Beweglichkeit u. s. w. gegenüber. Wir haben es also nicht mit bloßen Zeichen und Symbolen, sondern mit Realitäten zu thun. Von diesen endlichen Realitäten kommen wir nun allerdings auf dem Wege der Kausalität zu einer unendlichen Realität hinüber, erkennen jedoch nur das *Dasein*, nicht das Wesen derselben. *Wir erschließen* die unendliche Vollkommenheit der ersten und höchsten Ursache, ohne jedoch imstande zu sein, die innere Möglichkeit eines unendlichen Seins direkt nachweisen zu können. Jene Methode aber, die sich durch bloße Negation der Grenzen des Endlichen zum positiven Begriffe des Unendlichen emporzuschwingen vermeint, bietet uns statt des wahrhaft Unendlichen das Bestimmungslose, in welchem die endlichen Wesenheiten untergegangen sind, ohne daß eine unendliche Wesenheit daraus aufgegangen wäre oder je aufgehen könnte.

Betrachten wir indes genauer den für die weitere Entwicklung der Lehre des Cusaners bedeutsamen metaphysischen Sinn jener mathematischen Erörterungen. Gott, der Unendliche, im mathematischen Bild Symbolisierte, wird nämlich nicht als transcendente, wirkende Ursache, sondern *als Prinzip des Seienden* bestimmt. Das gegebene Sein bewegt sich in Gegensätzen, die in ihm in verschiedener Mischung oder Spannung, in ihrer Reinheit aber außer ihm in absoluter Identität sind. Wäre die Frage nicht verfrüht, so würden wir uns selbst einwenden: also doch eine transcendente Gottwirklichkeit! und antworten: nein, sondern eine Idee, eine bloße Möglichkeit an der Stelle Gottes. Alles werdende Sein bewegt sich zwischen Gegensätzen, aber diese Gegensätze sind nicht identisch. Man hat das Größte und Kleinste vom Standpunkt der höheren Mathematik erzeugende Prinzipien der Größe außerhalb der Größe genannt. Es ist dies aber nur eine Betrachtungsweise, die eine gewisse Berechtigung in methodischer Absicht haben mag, zur Erklärung des realen Werdens jedoch nicht ausreicht. Die immanenten Prinzipien des realen Werdens sind erstens andere, als jene, woraus man sich in abstracto Zahl und Größe entstehend denken mag, nicht das Größte und Kleinste, sondern Privation und Form, und diese sind weder in den Dingen noch außer ihnen identisch; zweitens genügen diese Prinzipien ohne eine transcendente bewegende Ursache nicht, um den Werdeprozeß zu erklären. Wir sagen: transcendente Ursache, denn es liegt im Begriffe der wirkenden Ursache, verschieden von und außerhalb der Wirkung zu sein, so daß, wenn Gott als Ursache der Dinge gedacht werden soll, die Transcendenz Gottes als unvermeidliche Folgerung sich ergibt.

Umgekehrt ist einleuchtend, daß, wenn Gott als *Prinzip* der Dinge, nicht als Ursache bestimmt wird, also nach Analogie der numerischen Einheit in ihrem Verhältnis zur Zahl, des Punktes zur Größe, in ihn jene Gegensätze hineingetragen werden müssen. In diesem Falle wird die unendliche Einheit mit Recht sowohl als das schlechthin Kleinste und daher als Grund und Anfang aller Zahl, als auch als das schlechthin Größte, und folglich als deren Ende und Grenze bezeichnet.[1]) In demselben Sinne ist dann zu sagen, die Ewigkeit sei Einheit des (punktuellen) Jetzt und seiner endlosen Ausbreitung, die Unermeßlichkeit Einheit des Punktes und der unendlichen Ausdehnung;

1) Siehe Clemens a. a. O. S. 53.

allgemein gesprochen: das unendliche Sein Einheit des potenziellen und aktuellen Seins, wie es der Cusaner selbst in der später zu erörternden Formel des Possest ausgesprochen hat.[1])

Zu ähnlichen Auffassungen sehen wir auch neuere Denker fortschreiten, die einen dem des Cusaners ähnlichen theosophischen oder ontologischen Standpunkt einnehmen. P. Gratry, dessen philosophisches Denken im Ideenkreise seines Ordensgenossen Malebranche sich bewegt und der mit Nikolaus die Vorliebe für das mathematische Symbol des Unendlichen teilt, betrachtet die Prinzipien des Quantitativen, als welche ihm das unendlich Kleine und unendlich Große gelten, als die Prinzipien des Werdens in Zeit und Raum und bezeichnet sie als die ins Endliche hineinscheinende Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes. „Was ist, frägt er, das infinitesimale Element einer, gleichviel welcher, Bewegung? Was sind diese unendlich kleinen Bewegungen, die sich nicht verrücken? Was sind sie anderes als die Prinzipien der Bewegung? Ja, diese unbeweglichen Prinzipien der Bewegung, diese Prinzipien der über alle Ausdehnung erhabenen Ausdehnung, diese Prinzipien der über Zeit und Maß erhabenen Dauer, sie sind die im Hintergrunde des Raumes durchscheinende Unermeßlichkeit selbst, die im Hintergrunde der Zeit, ihrem geschaffenen Bilde, durchscheinende Ewigkeit und die unendliche Kraft Gottes im Hintergrunde der endlichen Kräfte und Bewegungen. Die Vernunft berührt hier also den unbeweglichen Beweger, der durch seine Kraft auf die, wie jedes Geschöpf, in ihm sich bewegende Materie wirkt.“ [2]) Wie Nikolaus, so glaubt deshalb auch Gratry von jedem gegebenen Endlichen ohne Vermittlung (eines Schlusses) sich zum Unendlichen aufschwingen zu können: „Im Grunde ist jede wahre wohl erwogene Idee in uns, gleichwie auch jedes Geschöpf und jede Bewegung der Geschöpfe, alles ist ein Beweis für das Dasein Gottes“.[3])

Scheint denn nicht in der That Gott als Ursache alles Seins und als das Sein schlechthin auch Prinzip der Dinge zu sein? Selbst der hl. Thomas scheint dies anzunehmen, denn an der Stelle, wo er in der theologischen Summe die Frage berührt (I qu. 3 art. 5),

---

1) Cfr. Excit. l. 8 ex sermone. Pax Dei, qui exsuperat t. II. f. 155a, wo es heißt, das Sein sei stabil wie das Nun, das unmittelbar von Gott ist. Die Zeit ist Explikation des Nun, wie die Zahl des Eins. — 2) Gratry, Studien, Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit. Bd. II. S. 99. — 3) A. a. O. S. 137.

stellt er nur in Abrede, daß Gott in irgend einer Gattung, wie z. B. Punkt und numerische Einheit in der Gattung des Quantitativen, Prinzip sei, und erklärt sogar ausdrücklich, Gott sei Prinzip des ganzen Seins und falle deshalb auch nicht indirekt unter irgend eine Gattung des Seienden. Der hl. Thomas aber betrachtet Gott als transcendentes Prinzip, und ist weit davon entfernt, zuzugeben, daß irgend eine Analyse des Endlichen zum Unendlichen führe. Das Dasein Gottes ist ihm Sache der Beweisführung, nicht aber der bloßen Abstraktion im Sinne des Cusaners und Gratrys, d. h. der Verunendlichung des Endlichen durch Aufhebung der Schranken des Endlichen, ein Prozeß, der nur zum Allgemeinen, nicht aber zum wahrhaft Unendlichen zu führen vermag; denn die Wesenheiten der Dinge sind an sich endlich, wiewohl sie dem Stoffe gegenüber, in welchem sie verwirklicht werden, eine gewisse, relative Unendlichkeit besitzen, die durch den Stoff eingeschränkt, verendlicht wird. Auf dem Wege des Cusaners gelangt man zu Abstraktionen, nicht zu einer transcendenten und lebendigen Realität, wie es das wahrhaft Unendliche ist, und die erste und höchste Ursache der Dinge sein muß. Noch mehr und Schlimmeres: wird die Quelle des Seins als konstitutives Prinzip statt als wirkende Ursache des Seienden bestimmt, so kann dies, nur um den Preis der Identifizierung von Sein und Nichts geschehen; denn in einem gewissen Sinne sind Sein und Nichts die Angelpunkte, um die sich alles uns umgebende Sein dreht. Auch vor dieser Konsequenz schreckt der Cusaner nicht zurück, indem er die coincidentia oppositorum in ihrem ganzen Umfange, also auch von den höchsten Gegensätzen des Seins und Nichtseins behauptet.[1]) (De doct. ign. l. 1. c. 6: quomodo intelligi potest maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse?) Daß aber Nikolaus Gott als konstitutives Prinzip des Seienden betrachte, kann nicht bezweifelt werden. Gott ist, so führt er in der Schrift: Idiot. de Sapient. aus, Prinzip des Seienden, wie die Einheit Prinzip der Zahl, die Gewichts- und Maßeinheiten Prinzipien des Gewichtes und Maßes (Ed. cit. t. I. fol. 75 b) sind.

---

1) Oder bedeutet die coincidentia contradictoriorum etwas anderes? Diejenigen, die uns an Aussprüche, wie sie z. B. Excit. VII Cum omni militia sich finden, erinnern, möchten wir darauf aufmerksam machen, daß das Nichts, das dem gewöhnlichen Verstande so klar ist, dem Philosophen zur crux und zum Falle werden kann.

Dem Seinsbegriff des Cusaners gemäß, der kein anderer ist als der eleatische, und dem er auch dann treu bleibt, wenn seinem spekulativen Blicke das Eine in die unendliche Vielheit der Individuen sich verwandelt oder der Universalismus in einen schrankenlosen Individualismus umschlägt, ist das Kleinste im Größten das Größte, die absolute Möglichkeit ist im Größten die absolute Wirklichkeit selbst. Aus diesem Prinzip folgt die ganze Gotteslehre. Wie in der größten Linie ein Fuß nicht größer ist als zwei, so ist jede Essenz in der größten die größte. (De doct. ign. I. 16.)

Hieraus fließen „Folgerungen voll tiefer Weisheit". Das Größte ist der rationale Grund (ratio) und als solcher das Maß von allem. Das Größte ist in jedem und in keinem Dinge heißt soviel als, da das Größte in demselben Verhältnisse in jedem Dinge ist, in welchem jedes Ding in ihm ist, und es dieses Verhältnis selbst ist, so ist das Größte in sich selbst. Alles partizipiert am Sein. Nehmen wir dieses Partizipieren hinweg, so bleibt das einfachste Sein, die Wesenheit der Dinge übrig. Die Dinge partizipieren demnach am Sein nicht so, daß sie ein eigenes, wenn auch verliehenes, abhängiges, bedingtes Sein haben, sondern was ihnen eigen ist, ist das Nichts. Sie partizipieren am Sein, wie das Krumme am Geraden, das Krumme aber ist ein Abfall vom Geraden und an sich nichts. In ihrem eigenen Sein sind demnach die Dinge nichts. Was von Sein an ihnen ist, ist das Sein Gottes. (L. c. c. 17. 18.)

Im göttlichen Sein sind die Gegensätze aufgehoben, sie fallen in ihm zusammen. Der Cusaner verfehlt jedoch nicht, wie Hegel, einzuschärfen, man müsse in göttlichen Dingen die Gegensätze in einem einfachen Begriffe in eins zusammenfassen, indem man ihrem Auseinanderfallen zuvorkommt — oportet in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria, ipsa antecedenter praeveniendo, puta non oportet in divinis concipere distinctionem, et indistinctionem tamquam contradicentia, sed illa ut in principio suo simplicissimo antecedenter, ubi non est aliud distinctio et indistinctio. L. c. c. 19. Diese Bemerkung diene zum Verständnisse der Trinität, d. i. wie der Cusaner meint, der Lehre, daß die Einheit Dreiheit sei. Damit wäre denn allerdings der Vorwurf, die christliche Trinitätslehre widerspreche dem obersten Prinzip der Vernunft, gründlich hinweggeräumt. Wir glauben jedoch, der Wahrheit und dem Interesse des Christentums sei besser gedient, wenn wir mit

dem hl. Thomas die Anwendbarkeit des principium contradictionis auf die göttlichen Dinge zugestehen, den Vorwurf des Widerspruchs der Einheit und Dreiheit in Gott aber durch den Hinweis auf die eigentümliche Natur des relativen Gegensatzes lösen, der ohne eine Zusammensetzung in Gott einzutragen, einen realen Unterschied der Personen begründet.

Wenn wir einen Blick auf den Zusammenhang der bisherigen Lehren des Cusaners werfen, so ist die coincidentia oppositorum unter der Voraussetzung der Einheit des Seienden und bei der Annahme, daß Gott Wesen der Wesen und die Wesenheiten der Dinge formell in ihm enthalten seien, unvermeidlich. Diese Voraussetzung und Annahme aber sind falsch. Im göttlichen Verstande zwar müssen die endlichen Wesenheiten auch formell als vorhanden gedacht werden. In dieser Beziehung aber kommt ihnen nur ein objektives, d. h. (im Sinne des vormaligen Sprachgebrauches) gedachtes, ideales Sein zu. Im göttlichen Wesen aber sind die endlichen Wesenheiten eminent und virtuell, nicht aber formell enthalten. Verkennen wir diesen Unterschied, so werden wir dazu geführt, die Bestimmtheit des göttlichen Wesens als Begrenzung zu fassen und in dasselbe die widersprechendsten Bestimmungen einzutragen. Das göttliche Sein wird in diesem Falle durch materielle, mathematische und metaphysische Begriffe entweder mit wesentlich gleichem Rechte gedacht, oder wir entschließen uns zu der Behauptung, jede Art der Vorstellung und begrifflichen Bestimmung sei nichts weiter als bildliche und symbolische Einkleidung. Der Cusaner selbst bleibt haltlos in der Schwebe zwischen beiden Annahmen.

Das angeführte richtige Verhältnis zwischen den endlichen Wesenheiten und dem göttlichen Wesen muß demnach festgehalten werden, wenn wir nicht mit den höchsten Vernunftprinzipien brechen und allen festen Boden unter uns verlieren wollen. Denn wenn Gott als Sein, Wirklichkeit, Geist, mit Ausschluß jedes Nichtseins, jeder Möglichkeit, jeder Materie bestimmt wird, wie er, ohne das principium contradictionis zu verletzen, bestimmt werden muß, erscheint es als unmöglich, die Wesenheiten der Dinge formell in seinem Wesen zu setzen, oder mit dem Cusaner zu behaupten, daß das Kleinste im Größten das Größte sei, während umgekehrt, wenn die endlichen Wesenheiten mit der göttlichen identifiziert werden, die Leugnung des ersten Erkenntnisprinzips nicht umgangen werden kann.

Es ist notwendig, die wahre und falsche Lehre vom göttlichen Sein in dieser Schärfe einander gegenüberzustellen, um den Abgrund, dem die Theologie vom Cusaner zugeführt worden ist, ermessen zu können.

Zur Probe dafür, daß die angegebenen Prämissen zu Folgerungen tiefer Weisheit führen, werden sie auf die Vorsehung angewendet. Da Gott der Inbegriff (complicatio) von allem, auch dem Entgegengesetzten ist, so kann der Vorsehung nichts entgehen. Wie die Gattung die entgegengesetzten Differenzen und die unendliche Zahl alle Zahl, so faßt die göttliche Vorsehung in sich, was geschieht und nicht geschieht, jedoch geschehen *kann*. Alles ist in Bezug auf sie notwendig, weil alles Gott ist, was *in* Gott ist, Gott aber absolute Notwendigkeit ist. Gleichwohl konnte er auch das Entgegengesetzte vorhersehen; denn mit der Komplikation ist noch nicht das Komplizierte, wohl aber mit der Explikation die Komplikation gesetzt, d. h. Gott ist unendliche Möglichkeit, die durch das Wirkliche expliziert wird; nichts wird, außer, was in ihm war und mit Notwendigkeit aus ihm hervorgeht. Wir wissen nicht, ob diese Erklärung der göttlichen Vorsehung geeignet ist, irgend jemand zu befriedigen.[1]) L. c. c. 22.

Die alles wirkende Existenz Gottes wird durch die Kugel versinnbildet. In der unendlichen Kugel ist das Zentrum, weil gleich dem Durchmesser und der Peripherie, Länge, Breite und Tiefe. Wie die unendliche Kugel auf die einfachste Weise ganz in Wirklichkeit ist, so ist das Größte ganz in Wirklichkeit (in actu), das bildende Prinzip (forma formarum, forma essendi) von allem. Mit Recht sagt Parmenides, Deum esse cui quodlibet quod est est esse omne id quod est. Wie die Kugel die höchste Vollendung der Figuren ist, so ist das Größte die vollkommenste Vollkommenheit (perfectio perfectissima) von allem. Gott ist die einfachste ratio des Universums, Sein alles Seienden, das Maß, die Ruhe, die Form aller Bewegung. Inwiefern aber die seienden Dinge endlich sind, partizipieren die *einen* der Wesen an dem von *allen* angestrebten Ziele, der Verwirklichung und Vollkommenheit von allem. So ist der Punkt die Kugel und partizi-

1) Über den Ausdruck: complicatio vgl. Falckenberg a. a. O. S. 29. Das Anstößige desselben sowie seines Korrelats: explicatio liegt nicht so sehr darin, daß in Gott als Eins gesetzt wird, was in den Geschöpfen ein Vieles und Mannigfaltiges ist, sondern darin, daß das Viele nicht allein durch die aktive, sondern zugleich durch eine passive Potenz in Gott begründet wird.

piert an ihrer Vollkommenheit durch die Linie, diese durch die Fläche u. s. w. L. c. c. 23. D. h. das Seiende ist als Ganzes unendlich, im einzelnen dagegen endlich; und doch ist es nicht ein zusammengesetztes Ganzes, denn das (logische) Sein ist einfach. Wie verhalten sich aber seine Bestimmungen? Als Akt zur Potenz. Wird aber damit nicht in das Einfache Zusammensetzung hineingetragen? Die letzte Zuflucht bildet immer wieder die coincidentia oppositorum, die Auflösung der Gegensätze im unterschiedslosen Eins. Wo bleibt aber dann die absolute Aktualität, Geistigkeit und Vollkommenheit Gottes, wenn das Höchste als Identität von Akt und Potenz, von Geist und Materie, vom Kleinsten und Größten begriffen wird?

Eine deutlichere Probe der „tiefsinnigen Lehren" als jene zweideutige Theorie der Vorsehung bietet uns zunächst die Lehre von den göttlichen Attributen, dann weiterhin die Theorie der Schöpfung, in welch letzterer eine der wichtigsten Koinzidenzen, die des Möglichen und Wirklichen, zur eingehenden Besprechung gelangen wird.

Was nun zunächst die Lehre von den Attributen betrifft, so wird von dem Größten gesagt, es sei eigentlich namenlos; denn wo alles eins ist, könne es keine besonderen Namen geben, daher das Tetragrammaton, der eigentliche Name Gottes, von uns übersetzt werden muß: Eines und Alles, Alles in Einheit. Noch bezeichnender scheint der Name: Einheit, die jedoch eine Einheit ist, der keine Vielheit gegenübersteht. Es ist dies der größte Name, der alles in der Einfachheit der Einheit begreift, worin alles, Mensch und Löwe unterschiedslos eines, aber doch auf die wahrste Weise ist. L. c. c. 24.

In diesen Bestimmungen ist der Mangel gewisser Unterscheidungen, reiner und gemischter Vollkommenheiten, eigentlicher und bildlicher Prädikation ohne Zweifel kein zufälliger. Gott ist Mensch und Löwe, wie er Weisheit und Macht ist, d. h. alles Erkennen Gottes ist ein symbolisches, alle Affirmation wesentlich gleichwertig. Gott ist eben das bestimmungslose und aus *diesem* Grunde namenlose Sein, dem wir verschiedene Namen geben, indem wir es in mannigfachen Bildern vorstellen, Namen und Bilder, die insgesamt von relativer, im Grunde nicht wesentlich verschiedener Bedeutung noch wesentlich verschiedenem Gehalte sind. Die Verschiedenheit ist nur eine graduelle, weshalb der Cusaner sagen kann, mittels der affirmativen Gotteslehre erhebe sich jede Religion zur Anbetung Gottes, des *Dreieinen*, Allweisen u. s. w., indem sie der Verehrung Gottes durch den Glauben, den die Wissen-

schaft des Nichtwissens mehr der Wahrheit gemäß berührt, die Richtung gibt (durch den Glauben nämlich, der auf dem Wege der Negation vorgeht). L. c. c. 26.

Wie zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten, eigentlichen und bildlichen Attributen kein Unterschied gemacht wird, so auch nicht zwischen absoluten und relativen Attributen. Es verhält sich mit dem Namen: Gerechtigkeit, ja selbst mit der Trinität, wie mit dem Namen: Schöpfer. Die Kreatur beginnt damit, daß Gott Vater ist, ihr Sein; dadurch, daß er Sohn ist, erlangt sie ihre Vollendung; dadurch, daß er hl. Geist ist, steht sie mit der ganzen Weltordnung im Einklang: mit einem Worte, die affirmativen Namen kommen Gott nur in seiner Beziehung zu den Geschöpfen zu. (De doct. ign. l. 1. c. 24.) Nicht wesentlich wird diese Attributenlehre abgeschwächt durch die Bestimmung, daß die das weniger Vollkommene von Gott negierenden Verneinungen wahrer seien, als die das Vollkommene von ihm ausschließenden, und ebenso die das Vollkommene von ihm aussagenden Bejahungen wahrer, als die das Unvollkommene prädizierenden; denn wenn unsere Gotteserkenntnis nicht in neuplatonischem Wolkendunst verschwimmen soll, so müssen von Gott gewisse Prädikate nach ihrem positiven Gehalt schlechthin affirmiert, andere schlechthin negiert werden können.

Vergleichen wir mit der Attributenlehre des Cusaners die Lehre des Aquinaten von den affirmativen Attributen, so tritt der Gegensatz gegen die dem eleatisch-neuplatonischen Gottesbegriff entsprungene Theorie des Cusaners in der denkbar schärfsten Weise hervor. „Über die Namen, die absolut und bejahend von Gott ausgesagt werden, wie gut, weise u. dgl. sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Die Einen sagten, diese Namen, obwohl der Form und dem Ausdruck nach affirmativ, seien doch der Bedeutung nach *negativ*, indem ihre eigentliche Absicht nicht die sei, in Gott etwas zu setzen, sondern vielmehr von ihm etwas hinwegzunehmen. Indem wir also sagen, Gott sei lebendig, sei der Sinn, Gott existiere nicht nach der Weise lebloser Dinge. Andere aber lehren, diese Namen bezeichneten nichts anderes, als Verhältnisse zu den Geschöpfen. Der Satz: Gott ist gut, besage daher im Grunde nur: Gott ist Ursache des Guten in den Dingen. Diese beiden Behauptungen aber scheinen ungehörig aus drei Gründen. Erstens nämlich ließe sich kein Grund mehr angeben, warum wir gewisse Attribute von Gott aussagen, andere, z. B. körperliche, dagegen

nicht. Nun ist aber Gott Ursache der körperlichen wie der geistigen Dinge. Ferner könnte Gott füglich auch deshalb „Körper" genannt werden, weil dadurch eine gewisse Unvollkommenheit, nämlich die der Materie, ihre bloße Potenzialität, von Gott beseitigt würde. Zweitens würden in jener Voraussetzung die genannten Prädikate den Geschöpfen früher als Gott zukommen. Gott wäre gut durch die Güte der Geschöpfe, nicht umgekehrt. Die bekannten Worte würden Lügen gestraft: quia bonus est, sumus. Drittens endlich widersprechen jene Auffassungen der Absicht derjenigen, die von Gott reden. Denn indem sie von Gott sagen, er sei lebendig, intendieren sie etwas ganz anderes, als daß Gott die Ursache unseres Lebens sei, oder daß er sich von den leblosen Dingen unterscheide. Es ist daher anders zu sagen, nämlich, daß die absoluten affirmativen Namen die göttliche Substanz bezeichnen und von Gott wesenhaft ausgesagt werden, sein Wesen jedoch in unzureichender Weise vorstellen und ausdrücken." S. Th. I. qu. 13. art. 2.

Nehmen wir zu den angeführten Unterscheidungen der eigentlichen und bildlichen Prädikation sowie der absoluten und relativen Attribute die Unterscheidung der Vollkommenheiten in reine und gemischte hinzu, von welchen diese nur in virtueller und eminenter, jene aber in formeller und eminenter Weise in Gott sind, und bemerken wir weiter, daß die göttlichen Attribute, ohne synonym und so jedes bestimmten Inhaltes beraubt zu sein, doch insgesamt das göttliche Wesen ausdrücken und mit demselben sowie untereinander real identisch sind: so erhalten wir ein so präzis und in scharfen Umrissen ausgeführtes Bild von den göttlichen Attributen, daß sich dagegen die Lehre des Cusaners als ein zügelloses dialektisches Spiel mit Negationen darstellt, als ein Spiel, das an den Rand des Nihilismus führt, indem selbst das Dasein Gottes als bloße Konjektur erscheint, da wir ja nach der Koinzidenz der Gegensätze beide Sätze aussagen müssen, Gott sei und Gott sei nicht, ja, weil die Wahrheit weder in dem einen, noch in dem anderen, noch endlich im Zusammen beider liegen könne, beide Sätze wieder zu negieren haben. In dem Troste aber, der uns geboten wird, daß Gott gerade, indem sein Nichtsein behauptet wird, mit der vollsten Gewißheit als seiend erkannt werde, weil in ihm Sein und Nichtsein koinzidieren,[1]) würden wir den sophistischen Hohn des Atheisten erblicken, wenn wir nicht mit einem

1) Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 249.

Denker zu thun hätten, von dem wir annehmen, daß er wider besseres Wollen durch das Anstreben eines unerreichbaren Zieles in den Wirbel des monistisch-pantheistischen Gedankenkreises hineingezogen wurde.

Wenn die cusanische Attributenlehre einerseits im Widerspruche mit der herkömmlichen der Theologen steht, die in Gemäßheit des theistischen Begriffs von Gott als dem absolut bestimmten, jedes Nichtsein und jede Potenzialität von sich ausschließenden Seins entworfen ist, so muß andererseits anerkannt werden, daß dieselbe mit dem eleatisch-neuplatonischen Seins- und Gottesbegriff, der coincidentia oppositorum in vollständigem Einklang sich befinde. Denn ist, wie es dieser Begriff mit sich bringt, im Grunde nur ein Sein und dieses eine allem Unterschied und Gegensatz vorangehende, bestimmungslose und überschwängliche, alles, geistiges und körperliches, aktuales und potenziales Sein in absoluter Einheit komplizierende Sein das Sein Gottes, so leuchtet ein, daß man berechtigt ist, von diesem Sein materielle, mathematische und ontologische Bestimmungen auszusagen, noch mehr aber, dieselben von ihm zu negieren, indem die Negation auf die Komplikation, die Affirmation aber auf die Explikation jenes Seins zu beziehen ist. Gott ist aktuell nichts von allem, was wir affirmieren, nicht Weisheit, Schöpfer, Sonne, Löwe; er ist dies alles jedoch virtuell, indem es auf dem Wege der Entfaltung aus ihm hervorgeht, wie nach einer dynamischen Auffassung des einfachen Lichtstrahls derselbe weder rot noch gelb u. s. w. ist, wohl aber virtuell diese Unterschiede in sich trägt.

In der Lehre von den göttlichen Attributen berührt sich der Cusaner insofern mit den Nominalisten, als ihm wie diesen die von Gott ausgesagten Attribute als synonym, sonach als Ausdruck einer unterschieds- und bestimmungslosen Einheit gelten.[1]) Während aber die Nominalisten mit Recht gegen diesen Begriff sich skeptisch verhalten,[2]) ersieht Nikolaus in ihm den wahren Ausdruck des Unendlichen und wendet sich damit der diametral entgegengesetzten extrem realistischen Auffassung zu oder bringt sie vielmehr als die seinem Standpunkt entsprechende zur Geltung. Wir finden hier eine früher gemachte Bemerkung bestätigt, nämlich, daß der Standpunkt unseres Philosophen ihn zu einem steten Schwanken zwischen extremen Irrtümern verurteilt, das sich durch die verschiedenen Probleme hindurch-

1) Tübinger Quartalschr. a. a. O. S. 244. — 2) Ebendaselbst.

zieht, und wie es im vorliegenden Falle als ein Schwanken zwischen extremem Realismus der Allgemeinbegriffe und Nominalismus erscheint, so in der Folge als ein solches bald zwischen Universalismus und Individualismus, bald zwischen Idealismus und pantheistischem Realismus sich zeigen wird.

Über das Verhältnis der Dinge zu Gott spricht sich das zweite Buch von der gelehrten Unwissenheit und insbesondere die Schrift vom Können-ist (Possest) aus, in welcher man die genauere und schärfere Darstellung der Grundlehren unseres Philosophen zu erblicken berechtigt ist.

Alles Geschaffene, sahen wir, ist Symbol des einen, ungeschaffenen Seins, des Größten. Mittels des im Symbole widerscheinenden Größten nun soll das durch das Größte Gewordene erforscht werden. Als Leitsterne der Untersuchung haben gewisse Folgesätze aus den aufgestellten Grundsätzen zu dienen. Hierzu gehört der Satz: wo sich Ausschreitungen finden (in excessis et excedentibus), da gibt es keine absolute Gleichheit und Präzision, daher keine Bewegung der anderen gleicht, kein Maß vollkommen dem Gemessenen entspricht. Aus diesem Grunde fehlt der Astronomie, der Musik u. s. w. die Präzision. Die vollendete Harmonie, den absoluten Zusammenklang, die unendliche Einheit könnte die Seele nur in der Entzückung, in völliger Lossagung von allem Sinnlichen, d. h. von aller Vielheit vernehmen. Auch die Kunst, diese Nachahmung der Natur, bringt es nicht zur Präzision. Wir gelangen deshalb, so lautet ein weiterer Folgesatz, nie zum reinen Gegensatze, oder zur präzisen und ganz gleichen Indifferenz der Gegensätze. Da durch die göttliche Macht im Vergleiche zu jedem Gegebenen ein Größeres oder Kleineres, also außer Gott weder ein Größtes noch Kleinstes gegeben werden kann, so ist nur das absolut Größte negativ unendlich — durch nichts begrenzt, das Universum dagegen kann, da es alles umfaßt, was nicht Gott ist, nicht negativ unendlich sein, wiewohl es ohne Grenze — durch nichts begrenzt, außer Gott, — also privativ unendlich ist. De doct. ign. l. II. c. 1.

Der spekulative Gedanke des Cusaners tritt hier bereits deutlich genug zu Tage. Es gibt nur ein wahrhaftes Sein, das absolute Einheit, Indifferenz der Gegensätze ist. Die Unterschiede in den an dem einen Sein partizipierenden Dingen sind daher nicht qualitative, sondern quantitative, und die Welt ist von Gott nicht dem

Sein, sondern nur der Weise des Seins nach verschieden. Um uns eines anderen Ausdrucks zu bedienen, so sind die in Gott absolut identischen Potenzen (Sein und Nichts, Wirklichkeit und Möglichkeit, oder aktive und passive Potenz) in den Geschöpfen in verschiedener Spannung, um nicht die Vorstellung einer Mischung, gegen welche der Cusaner sich ausdrücklich verwahrt, hereinzuziehen. Wie der Gedanke des Endlichen keine vollkommene Präzision, also auch keine absolute Wahrheit enthält, so verhält es sich mit dem Sein des Endlichen; es ist nicht wahrhaftes Sein, sondern nur der Reflex des wahrhaften Seins auf der dunklen Spiegelfläche des Nichts, das aus der Identität von Sein und Nichts gelöste und daher zwischen Sein und Nichts unstät schwankende Sein, weniger ein Sein, esse, als ein abesse, d. h. ein abfälliges Sein.[1])

Die Auffassung der Dinge als Symbole des absolut einen und unfaßbaren, im Dunkel vollkommener wenn auch mit dem Lichte identischer Finsternis verhüllten Seins entleert die Dinge ihrer Realität und setzt sie zu bloßen Schemen herab, zu Exemplifikationen (wie man sich wohl ausgedrückt hat) der in unendlich mannigfaltiger Weise widerscheinenden Einheit der Gegensätze. Eine solche Auffassung macht im Grunde die Frage nach dem Ursprung der Dinge überflüssig. Denn eitle Schatten bedürfen keiner positiven Ursache. Nur wenn die Dinge als das anerkannt werden, was sie für die unbefangene Betrachtung sind, als existierende, wirkende, lebendige u. s. w., wenn auch endliche und abhängige Wesen, entsteht das Bedürfnis der Frage nach der Ursache ihres Seins.

Dem Cusaner sind die Dinge in der That nur Scheinexistenzen, die also im Grunde einer Erklärung nicht bedürfen, weil es ohne Sinn ist, nach der Ursache des Nichtseienden zu fragen. „Das Sein der Kreatur ist auf unbegreifliche Weise aus dem ersten Größten. Das Größte aber kann kein gemindertes Sein mitteilen, daher ist Teilbarkeit, Unvollkommenheit, Verschiedenheit, Pluralität nicht von Gott, überhaupt nicht von einer positiven Ursache. Das Sein der Kreatur, das zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte liegt, ist uns unverständlich, weil wir uns nicht über das Kontradiktorische erheben können. Da in Gott Schaffen und Sein identisch sind, so scheint bei Gott

---

1) Dies dürfte die richtige Erklärung dieses Ausdrucks sein. Vgl. Übinger, a. a. O. S. 44f.

Schaffen soviel zu sein, als daß er alles sei. Soweit die Geschöpfe zeitlich sind, sind sie nicht von Gott. Wer kann begreifen, daß Gott das bildende Prinzip ist, ohne sich mit den Dingen zu vermischen? Die Dinge sind eben nur der Abglanz Gottes, ihr Wesen besteht nur in der Abhängigkeit von Gott, sie sind wie ein Spiegel, der nur abbilden würde, ohne selbst etwas zu sein, oder ein Kunstwerk, das in der Abhängigkeit vom Künstler allein bestünde." (De doct. ign. l. II. c. 2.) Die hier behaupteten Unbegreiflichkeiten entstehen nur für den, der einen Begriff vom Sein aufstellt, durch den das Bestehen endlichen Seins außer Gott unmöglich gemacht wird, Unbegreiflichkeiten, die nur durch den Alexanderhieb der coincidentia contradictoriorum gelöst werden können, weil sie Unmöglichkeiten sind.

In diesem Zusammenhange verstehen wir den wahren Sinn der Bestimmung, daß die Welt Erscheinung des unsichtbaren Gottes, und Gott die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge sei: Worte, die solange nichts mit der Lehre des Apostels gemein haben, als nicht der Beweis geführt ist, daß auch nach dem hl. Paulus Gott statt in unnahbarem Lichte in unzugänglicher Finsternis wohne und daß der Völkerapostel die Einheit der Gegensätze lehre.[1]) Dem Cusaner ist die Welt die Erscheinung Gottes: Quid est ergo mundus nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus nisi visibilium invisibilitas? De Possest I. f. 183 a. Daher wird Gott, wie wir sahen, auch durch sinnliche und mathematische Symbole, nicht bloß durch ontologische Begriffe erkannt; daher werden materielle und immaterielle Bestimmungen mit wesentlich gleichem Rechte von Gott ausgesagt und negiert.

Ferner hat nach Nikolaus die Welt nicht nur ein vollkommeneres Sein (corruptibilia incorruptibiliter, materialia immaterialiter. l. c.), sondern auch ihr einziges *wahres* Sein in Gott, sie verhält sich zu Gott wie ein Glied zum Organismus: Sicut essentia manus verius habet esse in anima, quam in manu, cum anima sit vita et mortua manus non sit manus,[2]) ita de toto corpore et singulis membris, ita se habet universum ad Deum, excepto quod Deus non sit anima mundi (f. 175 b squ.). Das Letztere, Gott sei nicht Seele der Welt, kann im restriktiven Sinne von Nikolaus, dem Gott Form und Stoff (aktive und passive Möglichkeit) der Welt zugleich ist, allerdings gesagt werden.

---

1) Vgl. Scharpff, Nikolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie. Tübingen 1871. S. 302. — 2) Cfr. Arist. de Anima, B. 1. 412 b. 20.

Indem aber das wahre Sein der Dinge in ihre einfache, raum- und zeitlose Existenz in Gott gesetzt wird, muß sich auch ihre materielle Wirklichkeit in idealistischer Weise verflüchtigen, wenn der Gedanke an eine Emanation aus Gott in einem roh materiellen Sinne fern gehalten werden soll. Diese idealistische Tendenz tritt denn, wie wir in der Folge sehen werden, in der Auffassung des Verhältnisses der Sinne zu den höheren Erkenntnisvermögen, bestimmt hervor. Was der Verstand (intellectus) in Einheit erschaut, erscheint der untergeordneten sinnlichen Betrachtung, die nur die unvollkommenste Stufe der Verstandesthätigkeit ist, wie in einem Hohlspiegel zu einem verzerrten und unwahren Bilde auseinandergezogen. Wenn auch die Kehrseite hierzu nicht fehlt und die Dinge gegenüber der leeren bestimmungs- und gedankenlosen Einheit des göttlichen Seins hinwiederum in scharf markierter Individualität als die wahren Träger konkreten Seins erscheinen, so möge man hierfür den eleatischen Begriff des Seins verantwortlich machen, dessen magische Gewalt dem denkenden Geiste die Vielheit in eine unterschiedslose Einheit zerfließen läßt, um dem von seiner Leerheit und Nichtigkeit Unbefriedigten daraus die Vielheit der endlichen und konkreten Dinge neu entstehen zu lassen. Wir brauchen, scheint uns, nur an den Gegensatz von Spinoza und Leibnitz einerseits, an Schelling und Hegel, die den Gegensatz in der Weltanschauung jener Philosophen in einer höheren Einheit vergeblich zu überwinden suchten, andererseits zu erinnern, um unserer Behauptung eine breite historische Grundlage zu sichern.

Wie wir sahen, werden Gott und Welt als das negativ und privativ Unendliche von einander unterschieden. Man kann mit diesen Ausdrücken einen guten und zulässigen Sinn verbinden, wenn man das privativ unendlich auf den Stoff der körperlichen Dinge, die materia prima, nicht aber, wenn man es auf die Welt, den Kosmos, bezieht. Die materia prima (ähnliches ist vom logischen Begriff, dessen Inhalt das ens commune bildet, zu sagen) ist unendlich, unbegrenzt, insofern ihr die Bestimmung fehlt, für die sie empfänglich, und deren sie bedürftig ist; das negativ Unendliche aber ist unbegrenzt, sofern es, weil absolut bestimmt, für jede Begrenzung und Bestimmung unempfänglich ist. Indem aber der Ausdruck „privativ unendlich" auf die Schöpfung angewendet wird, legt sich der Gedanke nahe, daß den Dingen ein aktuelles, bestimmtes Sein überhaupt nicht zukomme, mit andern Worten, die Welt in ihrem Außergottsein wird mit dem bloß

Möglichen und Nichtseienden verwechselt und die Dinge außer Gott sind in dieser Auffassung nichts weiter als die von Gott abgelöste zwischen den entbundenen und nur relativ geeinten Gegensätzen halt- und ruhelos schwebende Möglichkeit des Seins.[1])

Dieselbe Auffassung der Dinge als idealer Lichtreflexe auf dem dunklen Grunde der in Gott gebundenen, in dem Geschöpfe entbundenen passiven Potenz, die metaphysisch als Nichts, physisch als Materie gedacht wird, begegnet uns bei den späteren Theosophen, wie Böhme und Baader. Sie hält sich ebenfalls für berechtigt, ungeachtet der angenommenen Einheit des Seienden die Vorstellung eines mechanischen Emanierens von sich zu weisen. „Die Alten, sagt Franz von Baader, bezeichneten das Einsenken mit Emanation, worunter sie nicht den krassen pantheistischen Begriff eines Herausfließens verstanden, das wäre nur eine itio in partes. Die Idee, die ich mitteile, geht nicht von mir ab trotz unzähliger Kopieen, und dies liegt in der Natur der geistigen Produkte. Denselben mechanischen Begriff haben die Physiker von der Lichtbrechung. Sie meinen, ein materieller Strahl falle auf die Ebene auf und werde zurückgeworfen und gebe so das Bild. Vielmehr aber ist die Spiegelung eine Erzeugung. Wenn ein Lichtstrahl hingeht, so geht er als Farbe zurück. So kann man die ganze Welt das Prisma des göttlichen Lichtstrahles nennen." W. W. 8. Bd. S. 81. 82. Die Geschöpfe sind nun allerdings Spur, beziehungsweise Bild Gottes, jedoch nicht als wesenloser Reflex, sondern als wahre Wesen, denen ein eigenes, wenn auch zusammengesetztes, veränderliches und abhängiges Sein verliehen ist. Es gibt demnach allerdings ein Sein außer und verschieden von Gott, ohne daß er deshalb verendlicht, ihm etwas gegenübergesetzt würde, weil jenes Sein von ihm ohne ein in ihm oder außer ihm vorhandenes Substrat gesetzt, d. h. aus Nichts geschaffen ist.

Gott ist dem Cusaner bildendes Prinzip der Dinge, was nur von der Formursache gedeutet werden kann; denn hätte man an die wirkende Ursache zu denken, so wäre es durchaus nicht unbegreiflich, daß Gott mit der Welt sich nicht vermische, da die causa efficiens notwendig von ihrer Wirkung verschieden ist, mit derselben weder nach Form noch Stoff identisch sein kann. Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam, nec tamen immisceri creaturae? (De

1) Vgl. Übinger, a. a. O. S. 36.

doct. ign. II. 2.) In einem gewissen Sinne besteht allerdings diese Schwierigkeit für den Cusaner selbst nicht, insoweit er nämlich dem akosmistischen Zuge seines Prinzips folgt; denn wenn ein außergöttliches Sein überhaupt nicht existiert, so kann sich das göttliche Sein mit einem ihm fremden, weltlichen Sein nicht vermischen. Ja, die Frage nach einer Ursache der Welt fällt gänzlich hinweg, da die Endlichkeit und das Nichtsein, das ihre Wesenheit ausmacht, einer Ursache nicht bedarf. Andererseits erhebt sich dann freilich die Frage, wie es nach einer solchen Verhältnisbestimmung des weltlichen zum göttlichen Sein mit dem eigenen Fürsichsein Gottes bestellt sein möge. Ist das göttliche Sein wahrhaftes Sein, wenn es nichts anderes als die Indifferenz der in der Schöpfung zu Tage tretenden Gegensätze ist? Ist die Vielheit nichts, was wird dann die zusammenfassende Einheit sein? Der Cusaner zwar meint, er könne das Eine (das Nichtsein der Welt) ohne das andere (das Nichtsein Gottes) behaupten. Betrachtest du die Dinge ohne ihn, so sind sie nichts. Betrachtest du ihn ohne die Dinge, so ist er und die Dinge sind nichts. (L. c. c. 3.) Ist der Cusaner im Rechte, wenn Gott sich zu den Dingen wie die Einheit zur Zahl, der Punkt zur Linie verhält? Wir antworten mit Nein. Nimm die Linie hinweg und du hast auch den Punkt hinweggenommen, denn der Punkt ohne Linie ist eine leere Abstraktion. Entferne die Zahl, und es ist dir auch die (numerische) Einheit verschwunden. Denn was ist die Einheit, die Prinzip der Zahl ist, wenn nicht das mehrfach zu setzende, in einer Vielheit sich Entfaltende? Nur wenn Gott nicht als resolutorisches Prinzip, sondern als schlechthin übersteigende Ursache der Dinge gedacht wird, kannst du die Dinge in Gedanken aufheben, ohne ihre unabhängige und freie Ursache mitaufgehoben zu denken.

„Obwohl Gott, sagt uns Nikolaus weiterhin, wie die Frommen wollen, zur Offenbarung seiner Güte, oder weil er die größte absolute Notwendigkeit (!) ist, die Welt erschaffen hat, so kann er doch keine andere Form annehmen, weil er Form aller Formen ist. Wer kann es begreifen, daß Alles Abbild des einen, unendlichen Bildungsprinzips sei und die Verschiedenheit nur zufällig habe, als wäre das geschöpfliche Sein Gott aus Zufall, gelegentlicher Gott, wie man das Accidens gelegentliche Substanz, das Weib gelegentlich gewordenen Mann nennen könnte, so daß das ganze geschöpfliche Sein gleichsam eine endliche Unendlichkeit, ein geschaffener Gott ist.“ (Ibid. c. 2.)

Ein Gott aus Zufall! d. h. ein intendierter, aber durch ein zufällig eingetretenes Hindernis (das Nichts, die Potenz, die in Gott und selbst Gott) mißlungener Gott! Wie werden wir demnach das Schaffen Gottes zu denken haben? Als einen successiv sich steigernden Versuch, das göttliche Sein aus der absoluten Potenzialität zur Aktualität zu bringen. Wir werden sehen, wie diese Auffassung dem Prinzip der cusanischen Spekulation vollkommen entsprechend ist.

Eingehender wird der Hervorgang der Dinge aus Gott in der Schrift, die den seltsamen, aber höchst bezeichnenden Titel führt: Possest oder Können-Ist erörtert. Schon in dieser Bezeichnung gelangt eine der wichtigsten Koinzidenzen, nämlich die des Möglichen und Wirklichen, von Potenz und Akt zum Ausdruck. Um uns aber über die Tragweite der cusanischen Lehre in diesem Punkte sofort zu orientieren, wollen wir an zwei Sätze der thomistischen Metaphysik erinnern, von denen der eine die Bestimmung enthält, daß in Gott keinerlei Potenzialität sich finde, Gott vielmehr reiner Akt, actus purus sei; der zweite aber die Annahme einer absoluten Potenzialität, sei es in oder außer Gott, sei es als von Gott gesetzt oder unabhängig von ihm bestehend als unzulässig verwirft.

Unter allen Fundamentallehren wird vom hl. Thomas kaum eine mit größerem Nachdruck eingeschärft als die, daß alles geschaffene Sein aus Akt und Potenz zusammengesetzt, Gott aber reiner Akt, actus purus sei. Um nur einen Text anzuführen, so heißt es im Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum: Deus est actus purus absque potentialitatis permixtione. Wenn hierzu ein Geistesverwandter des Cusaners, der Theosoph Franz von Baader bemerkt: wenigst ist die Potenz ganz verschlungen (W. W. 14. Bd. S. 199), so vermag uns dieses „wenigst" nicht über den Abgrund hinwegzutäuschen, der zwischen der theosophischen Anschauung, die in Gott einen dunklen Grund, eine passive Möglichkeit annimmt, und der thomistischen Lehre sich aufthut, welche im Einklang mit der heiligen Schrift (Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae. 1 Joh. 1, 5) an der Bestimmung Gottes als reines Licht, reines Sein, reiner Geist ohne jede Spur von Finsternis, Potenzialität und Materialität, mögen diese als ein Nichtgöttliches in Gott oder als identisch mit Gott bezeichnet werden, festhält.

Über den Begriff einer unendlichen, absoluten passiven Potenz aber (das Posse in dem Possest des Cusaners) spricht sich der hl.

Thomas im ersten Teile der theologischen Summa aus (qu. 75 art. 5 ad 1). Was der Cusaner bejaht, wird hier verneint. Actus purissimus, sagt jener, et infinitus est actus infinitae potentiae seu virtutis. Infinitas autem actus et infinitas potentiae est una infinitas seu deitas. Excit. l. 3. E. s. In nomine Jesu. T. II. fol. 51 a. Dagegen belehrt uns der hl. Thomas: Non potest esse potentia una, quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia passiva adaequaret potentiam activam primi actus. (L. c.) Daher kann kein Körper in einen Geist verwandelt und ebensowenig das geistige Sein zum göttlichen fortbestimmt werden.

Mit der Beantwortung der Frage, ob es eine mit der unendlichen Aktualität verbundene und identische absolute passive Potenz gebe, steht und fällt der Erfahrungs- und Anschauungsstandpunkt der docta ignorantia. Hier liegt auch die Entscheidung, ob „Scholastizismus" oder moderne Philosophie. Das Mögliche, die passive Potenz bedarf der Bestimmung. Es kann sich diese nicht selbst geben, wenn es nicht zugleich Aktualität ist. Die Annahme der Identität des Möglichen und Wirklichen aber, indem sie die Leugnung des principium contradictionis impliziert, beleidigt, entwurzelt, vernichtet die Vernunft. Gesetzt jedoch, wir geben jene Identität, das Possest des Cusaners zu, was würden wir gewinnen? An der Stelle der doppelten, geschaffenen und ungeschaffenen, absoluten und relativen Wirklichkeit den ruhelosen Prozeß Hegels, jenes Alleins des brahmanischen Hohenliedes des Pantheismus, das ziel- und zwecklos gebiert und verschlingt, und seinen Eingeweihten unter dem gräßlichen Bilde eines zähnefletschenden, alles zermalmenden Ungeheuers sich kundgibt. (Bhagavadghita, lib. 11. v. 27.)

Wenden wir uns zur Lehre des Cusaners zurück, so wird der Ausdruck Possest erklärt: quod ipsum posse sit, wornach also nicht Deus zu ergänzen und der Ausdruck nicht unmittelbar gleichbedeutend ist mit Deus est posse. Die Theorie von dem seienden Möglichen aber beruht auf dem die objektive Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit mit der subjektiven Möglichkeit oder passiven Potenz, nämlich dem bestimmungslosen und bestimmbaren Sein verwechselnden Argument: Da die Aktualität actu sei, so könne dieselbe auch sein, da das Unmögliche — impossibile esse — nicht sei. Die absolute Möglichkeit (possibilitas) aber kann nichts anderes sein, als das Können, wie die

absolute Aktualität nichts anderes ist als der Akt. Die Möglichkeit aber kann nicht früher als die Wirklichkeit sein, wie wir etwa sagen, es gehe irgend eine Potenz dem Akte voraus. Wie wäre es sonst in den Akt übergegangen, es sei denn eben durch die Aktualität. Denn das Werdenkönnen (posse fieri) wäre, wenn es sich selbst zur Wirklichkeit hervorbringen würde, in Wirklichkeit, bevor es wirklich wäre. Anstatt nun aber mit Aristoteles und der wahren christlichen Philosophie zu schließen: folglich ist das schlechthin Erste reiner Akt ohne jede Potenzialität, gelangt der Cusaner, den Trugschluß durch die genannte Amphibolie deckend, zu dem Schlusse: also sind die absolute Potenz und der Akt und ihre wechselseitige Verbindung gleichewig, da ja die Aktualität nicht sein kann, ohne daß die Möglichkeit besteht (possibilitate non existente). Lib. trilocutor. de Possest. T. I. fol. 175 a.[1])

Die weiteren Folgerungen sind einleuchtend, nämlich daß Gott Alles in sich kompliziere, daß er schaffend nicht aus sich heraustrete, die Möglichkeit, d. i. den Stoff der Dinge in sich trage. Gott ist Sonne, Himmel, Mensch, zwar nicht wie diese Dinge in ihrem isolierten Sein oder in isolierter Auffassung genommen werden, wohl aber in ihrem wahren Sein, in wiefern in ihnen Alles ist, was sie sein können, nicht in wiefern sie bestimmt, kontrahiert, sondern in wiefern eine unendliche Möglichkeit in ihnen kontrahiert ist. Non est vocabulis insistendum. Nam si dicitur Deum esse solem, utique si intelligitur id sane de sole qui est omne id actu, quod esse potest, tunc clare videtur, hic sol non esse quid simile ad illum. L. c. b.

Wenn wir dem von einer am Gespräche teilnehmenden Person für die ewige Potenz in Gott gebrauchten Ausdruck „Materie" (nam quia mundus potuit creari, semper fuit ipsius essendi possibilitas, sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur. Fuit igitur semper materia; et quia nunquam creata, igitur increata, quare principium aeternum. L. c. f. 178 a) auch nicht, wie Zimmermann,[2]) ein besonderes Gewicht beilegen wollen, so können uns doch die einschränkenden Bemerkungen des Kardinals ebensowenig bestimmen, das Posse in dem Possest in einem anderen Sinne als dem einer passiven

---

1) Vgl. Übinger, a. a. O. S. 102 ff. — 2) Über die Philosophie des Kardinals Cusanus in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften. Bd. 8. S. 312.

Potenz in Gott, die in der Schöpfung zum Subſtrat der Dinge gemacht wird, zu nehmen. Denn jene Beſchränkungen beziehen ſich auf die Annahme einer ewigen Materie außerhalb Gottes, nicht aber auf die Exiſtenz einer paſſiven Potenz *in* Gott, die als Stoff der Weltſchöpfung dient. Nam si posse fieri non habet initium: hoc ideo est, quia Possest est sine initio. L. c.

Die Wendung, das abſolute Können bedürfe gerade deshalb keiner Materie, weil die unerſchaffene Möglichkeit das Können und Sein (Possest) iſt, beweist nur, daß keine von Gott verſchiedene, nach Art der beſonderen in den Körpern verwirklichten, ewige Materie, nicht aber, daß überhaupt eine ſolche nicht angenommen werde. Ja, jene Behauptung beſtätigt unſere Auffaſſung der cuſaniſchen Lehre; denn wenn Gott aus dem Grunde eines außer ihm vorhandenen Stoffes nicht bedarf, weil er Identität des Könnens und Seins, d. h. der paſſiven und aktiven Potenz iſt (in quo facere, et fieri sunt idem posse), ſo iſt eben damit der Gedanke inſinuiert, daß die Geſchöpfe aus Gott *wie aus einem aktiven und paſſiven* Prinzipe zugleich hervorgehen. Die Verſicherung, nicht das Werdenkönnen eines jeglichen Dinges ſei identiſch mit dem Wirkenkönnen Gottes, iſt nicht geeignet, unſere Auffaſſung zu erſchüttern, da im Sinne des Cuſaners eine doppelte paſſive Möglichkeit der endlichen und werdenden Dinge, ein zweifacher Grund derſelben angenommen werden muß, ein beſchränkter, endlicher, dem ſie ihr außergöttliches Daſein in der Verkettung von Urſachen und Wirkungen verdanken und der nur für die ſinnlich-rationale Auffaſſungsweiſe beſteht, und einen unendlichen und ewigen Grund, durch welchen ſie in Gott und eins mit Gott ſind.

Die Darſtellung, die der Cuſaner von dem Verhältnis Gottes zur Welt gibt, leidet an jenem Doppelſinn oder jener Doppelzüngigkeit, die, von jeder ſubjektiven Abſicht abgeſehen, vom Pantheismus unzertrennlich iſt, daß bald die weſentliche Einheit, bald die weſentliche Verſchiedenheit von Gott und Welt behauptet wird. Gott und Welt ſind eins, ſofern das poſitive einheitliche Weſen der letzteren in Betracht gezogen wird. Sie ſind verſchieden, ſofern man auf die Vielheit, Verſchiedenheit, das Außereinander der Dinge in Raum und Zeit ſieht. Dieſe aber, nämlich Vielheit u. ſ. w. werden als etwas Zufälliges und im Grunde Nichtſeiendes, als trügeriſcher Schein betrachtet, der weder in noch außer Gott einen Grund hat, da das Nichtſeiende eines ſolchen nicht bedarf. Auf Rechnung derſelben Zwei-

deutigkeit ist auch die Unbeständigkeit zu setzen, mit welcher das kraft der coincidentia oppositorum vom göttlichen Sein unzertrennliche Nichts bald als in Gott ohne Gott zu sein, bald als in Gott und mit Gott identisch betrachtet wird. Der Pantheismus ist eben in seinem Wesen Lüge und kann daher nur mit Hülfe einer sophistischen, lügnerischen Dialektik aufrecht erhalten und mit einem gewissen Schein von Tiefsinn umkleidet werden.

Wie die Potenz, so ist auch das Nichtsein in Gott. So erklärt sich der Ausspruch, die Vielheit der Dinge entstehe dadurch, daß Gott im Nichts sei. (De doct. ign. l. II. c. 3.) Dieser Satz wäre, obgleich in jedem Falle überschwenglich und tadelnswert, einer günstigen Interpretation fähig, wenn nicht die Identität der Gegensätze (oppositorum — contradictoriorum) so bestimmt und geradezu als Grundprinzip der höheren Erkenntnis gelehrt würde. Nun sind aber dem Cusaner Sein und Nichtsein, Potenz und Akt identisch. Die erstere Identität wird gerade auch in der Erörterung des Possest behauptet und mit der letzteren in Parallele gesetzt, so daß, wenn überhaupt ein Zweifel sich erheben könnte, ob das Posse im Sinne der göttlichen Allmacht als eines wirksamen und aktiven Könnens zu nehmen sei, derselbe vollends schwinden müßte. Quando attendis in Deo non esse esse ipsum Possest, nam si in posse facere non esse coincidit: utique et in posse fieri coincidit. (De Possest l. c. f. 178 a.) Wir sind daher gezwungen, jenen Satz dahin auszulegen, daß Gott in sein eigenes Nichts eingehe, die in ihm absolut verwirklichte Möglichkeit zum Substrate der Dinge mache und dadurch schaffe. Der Cusaner sagt dies auch ausdrücklich: si enim ex non esse potest aliquid fieri quacunque potentia: utique in absoluta potentia complicatur. Non esse ergo ibi est omnia esse. (L. c. f. 177 b.) Im Zusammenhang mit dem Prinzip der Identität der Gegensätze können diese Worte nichts weiteres besagen als dies: wenn aus dem Nichtsein durch irgend eine Potenz etwas werden kann, so ist dies der Fall durch die absolute Potenz, die kraft jenes Prinzips Koinzidenz des Seins und Nichtseins ist und dieses impliziert; in ihm ist also Nichtsein so viel als alles Sein. Überdies wird auch hier jenes uns bekannte sophistische Argument wiederholt, daß das Nichtsein Gottes (des Possest) nicht behauptet werden könne, ohne sein Sein zu behaupten, weil in ihm Sein und Nichtsein dasselbe seien: quomodo posset non esse, quando non esse in ipso sit ipsum. (L. c. f. 178 a.)

Ziehen wir den Schluß: im Sinne des Cusaners ist das Sein der Geschöpfe, um uns eines modernen Ausdruckes zu bedienen, viel mehr ein geschöpftes, als ein geschaffenes zu nennen, geschöpft aus den Abgründen der in Gott beschlossenen unendlichen Möglichkeit oder passiven Potenz.

Unsere Auffassung wird durch anderweitige Erklärungen des Cusaners bestätigt, falls es einer solchen Bestätigung bedarf; denn im Zusammenhang des Systems erscheint sie als die einzig mögliche. Zu jenen Erklärungen aber gehören Äußerungen wie die folgenden, es sei unbegreiflich, wie das Geschöpfliche aus dem Ewigen und doch zeitlich sei, wie Gott als Seinsform und bildendes Prinzip der Dinge sich verhalte, ohne sich mit ihnen zu vermischen. (De doct. ign. II. 2.) Auf dem Standpunkt des reinen Theismus besteht diese Unbegreiflichkeit nicht, denn so unbegreiflich die Schöpfung aus Nichts als That Gottes ist, so begreiflich ist es, daß ein auf solche Art außer Gott gesetztes, nicht aus göttlichem, sei es nun idealistisch oder realistisch aufgefaßtem Stoffe gewordenes Sein sich nicht mit dem göttlichen Sein vermische und je nach göttlicher Willensbestimmung auch zeitlich sei, d. h. einen Anfang genommen habe. Wir sind weit entfernt, deshalb dem Cusaner grobsinnliche, emanatistische Vorstellungen imputieren zu wollen; wohl aber steht fest, daß jene idealistische Tendenz (der indes eine andere realistische entgegensteht) im Systeme des Cusaners, welche die Dinge zum wesenlosen Reflexe des göttlichen Seins herabdrückt, mit seinem Schöpfungsbegriff in wesentlichem Zusammenhange steht.

Dem Begriffe der unterschiedslosen Einheit oder der Koinzidenz der Gegensätze entspricht es vollkommen, wenn das Verhältnis der geschaffenen Dinge zu Gott als das des entfalteten zum unentfalteten Sein bestimmt wird:[1]) Deus est omne ens non entiter, est complicative omnia et nihil omnium explicative. (Apolog. doct. ign. l. c. I. f. 37 b.) Erinnert man, die complicatio sei nur als Ausdruck für die unendliche Einheit und Einfachheit des göttlichen Seins gemeint, so mag dies zutreffen; aber diese komplikative Einheit ist nicht die des schlechthin aktualen, die geschaffenen Dinge nicht formal, sondern eminent in sich befassenden Seins, sondern vielmehr die Einheit des

---

1) Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. I. S. 360.

aktualen und potenzialen, also bestimmbaren und somit in der Vielheit sich entfaltenden Seins.[1])

Unter solchen Umständen leuchtet ein, daß der Cusaner dem Wortlaute nach die Schöpfung aus Nichts lehrt, damit aber einen Sinn verbindet, der ihren Begriff und ihre wahre Bedeutung auflöst. Auch hier zeigt sich die chamäleonartige Natur des eleatischen Standpunktes, der in dem Sein, das von Allem prädiziert wird, die Definition Gottes und den Grund der Dinge ersieht. Wenn wir mit den Scholastikern lehren, Gott schaffe ex nihilo sui et subjecti, d. h. ohne jegliches Substrat, das er etwa in sich oder außer sich voraussetzte, so kann der Pantheist sagen, wie in der That Hegel es sagte: ich lehre mit dem Christentum die Schöpfung aus Nichts, jedoch freilich aus dem Nichts in Gott, aus dem Nichts, das Gott selbst ist. Wer sieht nicht, von welcher Wichtigkeit es sei, das Wesen Gottes als reine Energie zu bestimmen und die coincidentia oppositorum nicht bloß vom Endlichen, sondern gerade und vor allem vom Unendlichen aufs entschiedenste auszuschließen?

Gegenüber den erneuten Versuchen, die Lehre des Cusaners von dem Vorwurf des Pantheismus zu reinigen, kommt alles darauf an, festzustellen, in welchem Sinne das Prinzip der Einheit der Gegensätze von ihm genommen werde. Um das hierüber bereits Gesagte zu bekräftigen, und um nicht den Anschein zu erwecken, als ob wir dem berühmten Manne ohne die triftigsten Gründe unsinnige und gottlose Lehren zuschrieben, führen wir noch folgenden von seinem begeisterten Lobredner Scharpff mitgeteilten Text an, der klarer als das Sonnenlicht zeigt, daß Nikolaus nicht anders als später Hegel das göttliche Sein als Einheit des Seins und Nichtseins nach der ganzen Schärfe des Wortes bestimmt. Die Rede ist von dem richtigen Verständnis des Areopagiten Dionysius. „In den meisten Fällen hat Dionysius

---

1) Wenn Falckenberg meint (a. a. O. S. 51), dem Cusaner geschehe bitter Unrecht, wenn man annehme, er übertrage den modernen Begriff der Entwickelung auf das Verhältnis von Gott und Welt, so mag das dahingestellt bleiben. Jedenfalls dürfte der Cusaner nicht besser fahren, wenn F. ihn lehren läßt, daß das Überwirkliche im Herabsteigen zum Möglichen *verliere*. Die Wahrheit ist, daß der Hervorgang der Welt aus dem Posse est sowohl eine Begrenzung des „Überwirklichen" als eine Vervollkommnung des „Möglichen" bedeutet, was beides dem reinen Gottesbegriffe widerspricht. Siehe oben S. 44, Anm. 1.

für die Theologie die Disjunktion als Norm bezeichnet: man müsse entweder affirmativ oder negativ zu Gott aufsteigen. In diesem Schriftstücke aber (es ist die Abhandlung von der mystischen Theologie gemeint), in welchem er die mystische Theologie und die Wissenschaft auf eine zulässige Weise vereinen will, geht er über die Disjunktion hinaus bis zur Vermählung (copulationem) und Koinzidenz (der Gegensätze) bis zur einfachsten Einigung, über aller Position und Negation, wo die Negation mit der Position und umgekehrt koinzidiert. Das ist die heilige Theologie, die kein Philosoph erreicht hat, so lange das gewöhnliche Prinzip der ganzen Philosophie in Geltung war, daß zwei Kontradiktionen nicht koinzidieren. Der mystische Theologe muß über alle Verstandes- und Vernunfterkenntnis, auch über sich hinaus in die Finsternis eingehen. Dann wird er gerade das für den Verstand Unmögliche, zumal sein und nicht sein, als die Wahrheit erkennen; ja gerade die dichte Finsternis der Unmöglichkeit ist die höchste Notwendigkeit." [1])

Obgleich wir auf den Ausdruck emanatio an und für sich kein Gewicht legen, so läßt doch die Lehre, per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto totum universum prodiisse in esse (De doct. ign. l. 2. c. 4) im Zusammenhang mit der bisherigen Darstellung keine andere Auffassung zu, als daß die Welt aus dem Wesen Gottes hervorgehe, wie etwa (die cusanische Trinitätslehre wird uns dies bestätigen) nach dem christlichen Dogma der Sohn Gottes aus dem Wesen des Vaters hervorgeht. Gerade die Bestimmung des „einfachen", die ganz unnötig wäre, wenn von einer emanatio per creationem ex nihilo im Sinne der Theologen geredet würde, deutet darauf hin, daß das Verhältnis der Dinge zu Gott nach der Weise der Eleaten als das der Einzelbegriffe zum allumfassenden Transcendentalbegriffe des Seins gefaßt werde. Ohne seine Einfachheit zu verlieren, entfaltet sich Gott zur Vielheit der Dinge. Tritt doch die akosmistische Tendenz der cusanischen Lehre auch sonst deutlich genug zu Tage.[2])

1) Dr. F. A. Scharpff, Der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa als Reformator u. s. w. 1871. S. 187 f. — 2) Auch der hl. Thomas spricht von einer simplex emanatio, setzt aber dazu: quaedam und bedient sich des Ausdrucks, um die Schöpfung von mutatio und motus zu unterscheiden. Übrigens ist bei dem englischen Lehrer das Wort emanatio durch die gegebenen Erklärungen und den Zusammenhang im Ganzen seines Lehrsystems gegen jedes Mißverständnis gesichert. Cfr. 8 Phys. Lect. II. S. Th. qu. 45. art. 1 squ.

Wollte Nikolaus, wie behauptet wurde, jedem Pantheismus entschieden und mit vollstem Bewußtsein entgegentreten, so mußte er vor allem seinen Standpunkt, auf welchem der Natur des endlichen Geistes zugeschrieben wird, was Gott allein natürlich sein kann, eine anschauliche und erfahrungsmäßige Erkenntnis des göttlichen Wesens, so mußte er ferner sein Grundprinzip, die Koinzidenz der Gegensätze, aufgeben: Standpunkt und Prinzip, die sein Denken mit Bleigewicht in pantheistische Abgründe herabziehen und alle dem Theismus gemachten Konzessionen zu wissenschaftlich wertlosen Inkonsequenzen, sein System aber für die Wiederbelebung der Philosophie völlig unbrauchbar machen.

Nicht bloß der Ausdruck „Emanation", sondern andere, weit bedenklichere und kühnere deuten auf pantheistische Vorstellungen hin. „Die ewige Welt ist geworden, und es ist die Welt, die ewig bei dem Vater ist, keine andere, als die durch Herabsteigen vom Vater gewordene, aber jene ist nicht veränderlich, ist beständig sich gleich bleibend, ohne allen Schatten der Veränderung. Diese ist durch das Herabsteigen in das besondere Sein veränderlich und unstet wogend. Die Welt ist gleichsam der veränderliche Gott, die unveränderliche Welt ist der ewige Gott." (De dat. patr. lum.[1]) „Gott wird mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge werden mit dem Namen Gottes benannt, so daß der Mensch ein vermenschlichter Gott (Deus humanatus) und diese Welt ein sinnlicher Gott (Deus sensibilis) genannt werden kann." [2]) Wenn diese Redeweisen von Nikolaus als der Präzision entbehrend dargestellt werden, so dürfte selbst hierin eine Bestätigung des Vorwurfs pantheistischer Tendenz gelegen sein, denn auf theistischem Standpunkt erscheinen dieselben nicht bloß als ungenau und Gott nicht völlig angemessen, sondern als falsch und Gottes unwürdig. Anders dagegen verhält es sich, wenn man mit dem Cusaner auf den Standpunkt der Einheit des Seienden sich stellt. Von diesem Standpunkt betrachtet ist jede Vorstellung eine partiale und inadäquate Auffassung des einen göttlichen Seins und ermangeln folglich die angeführten Wendungen zwar der Präzision, nicht aber der Wahrheit schlechthin.

Die Schöpfungslehre des Cusaners ist der notwendige Ausfluß seines Gottesbegriffs. Soll die Vernunft, wie der Standpunkt des Cusaners verlangt, aus eigener Kraft zu einer Erfahrungserkenntnis

---

1) Scharpff, Nik. v. Cusa Wichtigste Schriften. S. 155. — 2) A. a. O.

Gottes und der göttlichen Dinge sich erschwingen, so kann eine solche nur in den einfachsten und reinsten Begriffen, den transcendentalen der Einheit und des Seins gesucht werden. Der letztere, unter allen der umfassendste, trägt sowohl aus seiner objektiven Quelle, als auch aus seinem subjektiven Prinzip die Potenzialität und Bestimmbarkeit an sich. Von materiellen, mit substanzieller Potenzialität behafteten Dingen durch ein der Entwicklung unterworfenes Erkenntnisvermögen, den „möglichen Verstand" (intellectus possibilis), abgezogen, von allem konkreten Sein prädizierbar, ohne irgend eine Differenz außer sich zu haben, erweckt dieser Begriff den Schein, Inbegriff alles Seienden, Einheit des Geistigen und Materiellen, des Aktuellen und Potenziellen zu sein. Dem Kenner der Geschichte der Philosophie kann es nicht verborgen sein, daß hier die Quelle liegt, aus der nicht bloß der Pantheismus der Eleaten, sondern auch die mystische Theosophie der Neuplatoniker geflossen ist. Nach neuplatonischer Auffassung sind die Dinge Wirkungen der absoluten, unterschiedslosen Einheit, die in der Vielheit der intelligiblen und materiellen Wesen sich entfaltet, zur Offenbarung und Erscheinung kommt.

Daß der Cusaner das göttliche Sein als Identität von Akt und Potenz, von aktivem und passivem Vermögen und folgerichtig die Schöpfung als Hervorgang nicht allein aus Gottes aktiver Schöpfungsmacht, sondern auch aus dem in seinem Wesen vorhandenen passiven Grund betrachtet, wird nicht allein durch seinen Seinsbegriff und seine Gotteslehre, wobei wir an die Auffassung der göttlichen Attribute erinnern, sondern auch durch die Art und Weise bestätigt, wie derselbe die Ähnlichkeit des geschaffenen Geistes mit dem ungeschaffenen erklärt. Die Ähnlichkeit des Geistes nämlich mit der ewigen Wahrheit wird in den ins Endlose gehenden Fortschritt der Erkenntnis gesetzt. Posse semper plus et plus intelligere sine fine, est similitudo aeternae sapientiae et ex hoc elice, quod est viva imago quae se conformat creatori sine fine. (Excit. l. 10. II. f. 188 a.[1])

Indem der Cusaner den Schöpfer als Possest, d. h. Einheit des Posse und Esse, des Seinkönnens und wirklichen Seins auffaßt, will er gleichwohl die Vollendetheit und Ewigkeit des göttlichen Seins festhalten. Fragen wir uns, ob diese Bestimmungen vereinbar seien und welcher Wert der cusanischen Spekulation in diesem entscheidenden

1) Vgl. Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. S. 19.

Punkte zuerkannt werden müsse. Wir antworten, daß dem konsequenten Denker die Identität von Akt und Potenz nur ein anderer Ausdruck für das absolute Werden, den ruhelosen Fluß alles Seienden ist. Denn da jene Identität nur als unendliche Verwirklichung begriffen werden kann, so läßt sich kein Moment und keine Stufe bezeichnen, auf welcher der Verwirklichungsprozeß stille stehen könnte, ohne daß die Absolutheit des Prinzips zu Grunde ginge. Wir erhalten also statt der unendlichen Wirklichkeit ein ruheloses Fortschreiten, eine Reihe unvollendeter Seinsstufen, zu überwindender Stationen im Verwirklichungsprozeß des Unendlichen; einen Strom des Werdens, in welchem alles endliche Sein untergeht und dem das Unendliche selbst als ein angestrebtes, aber nie zu erreichendes und zu verwirklichendes Ideal gegenübersteht. Die Anhänger des Pantheismus haben zwar von jeher diese Konsequenzen in Abrede zu ziehen und das Verhältnis so darzustellen gesucht, daß der Selbstverwirklichungsprozeß des Unendlichen ein ewig abgeschlossener sei und die Geschöpfe gleichsam den Nebenertrag desselben bilden, eine Vorstellung, wie sie uns in dem Verse Sankaras begegnet, der die Geschöpfe dem Schaume des Meeres vergleicht: wie nämlich der Schaum durch die Bewegung des Meeres, so entstünden die Dinge, indem Brahma sich zum Sein, Wissen und Seligsein bestimme. Eine tiefere Erwägung aber der Natur jener Begriffe zeigt die Unmöglichkeit einer absoluten Verwirklichung eines absoluten Möglichen; denn gesetzt, diese Identität sei von vornherein und ohne Prozeß wirklich, so ist sie eben als absolut Wirkliches, nicht aber als Identität des Möglichen und Wirklichen gedacht; mit anderen Worten, der Begriff einer ewig wirklichen Identität des Möglichen und Wirklichen involviert einen Widerspruch. Will man dennoch daran festhalten, so kann die Identität nur als Selbstverwirklichung, d. h. als absoluter, unendlicher Prozeß begriffen werden. Als unendlicher Prozeß; denn die Selbstverwirklichung des Unendlichen könnte nur eine unendliche, d. i. ins Endlose gehende sein.

Gesetzt aber auch, die unendliche Aktualität jener Identität wäre denkbar, so könnte mit ihr die Existenz des Endlichen nicht zusammen bestehen; denn mit der absoluten Verwirklichung des Potenziellen wäre alle Potenzialität, folglich der Möglichkeitsgrund des Endlichen (der ja nach pantheistisch-theosophischer Auffassung ein passiver sein soll) aufgehoben, das absolut Wirkliche wäre weder einer idealen noch realen Bestimmung fähig. Betrachtet man aber die Identität des Möglichen

und Wirklichen als Prozeß, so ist die Existenz des Endlichen wiederum nicht möglich; denn wenn das Unendliche nicht begrenzt, also verunendlicht werden soll, so kann es nur fließende, nicht aber fixierte, feste Stufen des Seins geben, oder mit anderen Worten, alles Endliche löst sich in Momente der einen grund- und ziellosen Bewegung auf, die weder Einheit noch Vielheit, weder Unendliches noch Endliches, sondern ein Übergehen vom einen zum andern ist, wie von Hegel, dem eminentesten aller Dialektiker des Pantheismus, angenommen wurde. Die Identität des Möglichen und Wirklichen macht demnach die Wirklichkeit Gottes und der Welt gleich unmöglich.

Die Annahme, das Prinzip alles Seienden sei Identität des Möglichen und Wirklichen, ist jedoch in jeder Rücksicht ungereimt und widersprechend; denn es kann weder, wie wir gezeigt haben, als ewige Wirklichkeit, noch auch als Prozeß gedacht werden. Es liegt nämlich ein offenkundiger Widerspruch darin, daß sich ein Mögliches ins Dasein (was ja die letzte und eigentliche Wirklichkeit ist) versetze; denn um sich das Dasein zu geben, müßte es schon als daseiend angenommen werden. Beachtet man alle diese Widersprüche, so begreift man, daß eine Philosophie, welche, wie die cusanische im Possest, von einer ursprünglichen Einheit des Möglichen und Wirklichen ausgeht, sehr triftige Gründe besaß, gegen das principium contradictionis der Vernunft und der Peripatetiker zu eifern und sich in ein mystisches Dunkel zu hüllen, das, wie wir sahen, vor dem klaren Denken wie Nebel zerfließt.

Noch auf ein anderes spekulatives Moment, das im Possest oder Können-Ist liegt, möge aufmerksam gemacht werden. Die Identifizierung des Möglichen und Wirklichen nämlich läuft im Grunde auf die Leugnung des Möglichen hinaus. Denn auch das absolute Werden, dem jene Identität entspricht, äquivaliert der Leugnung alles wahren Werdens. Da nämlich im absoluten Werden im Grunde nichts (Bestimmtes) *wird*, so ist das absolute Werden ein Werden ohne Werden, d. h. es trägt den Widerspruch in sich. Das absolute Werden löst sich also in den Begriff des reinen bestimmungslosen Seins auf. Im absoluten Werden wird nichts, was nicht schon *ist*. Sind wir also vielleicht beim Begriffe der schlechthinigen Wirklichkeit, des actus purus, angelangt? Nein; denn man wird bemerken, daß dieser aus der Aufhebung des Möglichen hervorgegangene Akt nicht jene reine Wirklichkeit ist, als welche wir das göttliche Sein zweifellos zu bestimmen

haben. Denn eben weil es als Indifferenz des Seienden: Endlichen und Unendlichen, Geistigen und Materiellen u. s. w. begriffen wird, als der Abgrund, in welchem alles bestimmte Sein verschlungen und untergegangen ist, so ist es auch nicht jener unendliche Akt, jene reine Wirklichkeit, die absolute Bestimmtheit ist und die ebendeshalb auch durch ein absolutes Setzen, d. i. Schöpfung aus Nichts, Grund des beschränkten, mit Potenzialität behafteten Wirklichen sein kann. Führte uns demnach die Dialektik jener Identität oder des Possest einerseits auf den widersprechenden Begriff eines absoluten Werdens, in welchem nichts wird, so enthüllt sie uns andererseits als ihren Kern ein Sein, das nichts ist.

Die wahre Dialektik der Begriffe des Möglichen und Wirklichen verlangt demnach, daß, statt sie zu identifizieren, ihr realer Unterschied im Endlichen anerkannt, das Unendliche, der schöpferische Grund der Dinge aber als reine Wirklichkeit mit Ausschluß jeder passiven Möglichkeit oder Potenzialität bestimmt werde. Das wahre Werden, in welchem wirklich etwas (Bestimmtes) *wird*, setzt nämlich einerseits die Realität des potenziellen Seins, andererseits aber das Getragensein durch eine transcendente, vom werdenden Sein schlechthin verschiedene Wirklichkeit oder Aktualität voraus. Diese wahre Dialektik, die den genannten Begriffen in der aristotelischen Metaphysik zu teil geworden,[1]) mußte der Cusaner preisgeben, nachdem er den Standpunkt der docta ignorantia adoptierte, d. h. die Wahrheit in unmittelbarer Vernunftschauung mit Verzicht auf vernünftige (rationelle) Deduktion und Demonstration, zu ergreifen suchte.

Obgleich die Frage, ob der Cusaner in der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt den Prinzipien seines Systems durchweg treu geblieben sei, für die Beurteilung dieses Systems und seiner Bedeutung für die Gegenwart als irrelevant erscheint, da der Mangel an Folgerichtigkeit und die Notwendigkeit einer aus äußeren Gründen angebrachten Korrektur den wissenschaftlichen Wert eines Systems offenbar nicht erhöhen und den ihm als solchen eigenen Wahrheitsgehalt nicht vermehren kann: so wollen wir dennoch jene Frage nicht umgehen und zusehen, ob der Philosoph von Cues irgendwo ein Verhältnis zwischen Gott und Welt statuiere, das „den Begriff der Kreation auf das Entschiedenste festhält".[2]) Denn davon, daß dies durch

1) Vgl. Metaph. α, 2. p. 994, besond. Buch IX u. XI. — 2) Scharpff, Der Kardinal und Bischof u. s. w. S. 365.

die Bestimmung Gottes als „absoluter Einheit von Möglichkeit und Aktualität“[1]) bereits geschehe, glauben wir das Gegenteil bewiesen zu haben. Gerade die Lehre nämlich, daß die Dinge ein Werdenkönnen und Machenkönnen, d. h. Aktivität und Passivität, voraussetzen, die in ihnen sich gegenseitig bedingen und beschränken, während sie in Gott absolut eins sind, steht im schroffen Gegensatze zum wahren Begriffe der Kreation, demzufolge die Dinge ausschließlich durch eine aktive Potenz des Schöpfers ins Dasein gesetzt sind. Denn die Koinzidenz der Gegensätze des Möglichen und Wirklichen, Nichtseienden und Seienden in Gott ist es, wodurch sowohl der theistische Gottesbegriff als auch der ihm entsprechende Schöpfungsbegriff gefälscht wird.

Indem wir der Sache selbst näher treten, so scheint in der Schrift von der Jagd nach der Weisheit in der That nicht eine passive (mit der aktiven identische), sondern ausschließlich die aktive Potenz des Schöpfers als Grund der Weltschöpfung angenommen zu werden. Es heißt hier: Die Konjekturen meiner Jagd ruhen in dem Satze: Es ist nur eine schöpferische Ursache des Werdenkönnens von Allem (c. 7). Die Ursache des Sonnenlichtes hat nichts gemein mit dem Sonnenlichte, sondern ist die Ursache von Allem, und ebendarum nichts von Allem (ibid.) Das Werdenkönnen ist zwar nicht selbst geworden, da es sonst ein anderes Werdenkönnen voraussetzen würde, aber es ist *nach* dem, welches Alles ist, was sein kann, dem Ewigen, hat also einen Anfang (ibid.). Noch bestimmter lautet das dritte Schlußwort der genannten Schrift, in welcher der Übersetzer und Bewunderer des Cusaners den Beweis für sein unermüdliches Streben sieht, das System in dem wichtigsten Teile, der Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt, zum festen Abschlusse zu bringen[2].) Vernehmen wir die betreffende Stelle im Texte des Originals: Sunt igitur in ipso *posse facere omnia* quae possunt fieri et quae facta sunt prioriter ut in causa efficiente, formali et finali, et posse facere in omnibus ut absoluta causa in causatis. Sed posse fieri est in omnibus, quae facta sunt, id quod factum est. Nam nihil factum est actu nisi id quod fieri potuit, sed alio essendi modo: imperfectiori modo in potentia et perfectiori in actu. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia. Sed posse facere licet non sit aliud, tamen cum sit causa essentiae, non est essentia: essentia

1) Ebendaselbst. — 2) Scharpff, N. v. C. Wichtigste Schriften. S. 299 Anm.

enim est ipsius causatum. Quoniam autem posse fieri non est posse factum: non est posse fieri de posse fieri factum. Sed ante posse fieri nihil est nisi posse facere. De nihilo igitur dicitur posse fieri factum. Sic dicimus posse facere praecedere nihil, sed non posse fieri, cum sit per posse facere productum, et non factum, creatum dicimus. De venat. Sap. c. 39 (I. f. 217 b).

Wir hätten also hier, wie es scheint, jene Lehre, die von gewisser Seite als Prinzip jeder christlichen Philosophie betrachtet wird, und die in der That den Prüfstein der Wahrheit oder Unwahrheit eines philosophischen Systems enthält, nämlich die unverfälschte Lehre vom Ursprung der Dinge durch Schöpfung aus Nichts, und die cusanische Philosophie könnte mit Recht unter jene „wenigen guten" Philosophieen eingereiht werden, von welchen auch dem Theologen ohne Gefahr Gebrauch zu machen gestattet ist. Doch die wahre und gute Philosophie ist, wie uns dünkt, und kann nur eine sein; das Festhalten aber an einer christlichen und vernunftgemäßen Wahrheit nur dem Wortlaute nach und im Widerspruche mit den sonst festgehaltenen Grundsätzen ist noch kein Beweis für die Wahrheit, Haltbarkeit und theologische Brauchbarkeit eines Systems.

Wir gestehen nun zu, daß der Cusaner in dem mitgeteilten Texte die Möglichkeit der Schöpfung auf die aktive Potenz, die Allmacht Gottes zurückführt. Gott wird als wirkende, formale und finale Ursache dargestellt, wobei zunächst nicht an die causa formalis intrinseca, sondern an die c. f. extrinseca, d. i. die c. exemplaris zu denken ist. In einem pantheistischen Systeme kann Gott nicht als causa efficiens der Welt betrachtet werden; er steht zu ihr im Substantialitäts- oder Subjektsverhältnisse, nicht aber in dem der wirkenden Ursache. Nimmt man hinzu, daß der Cusaner die Welt aus dem Willen und zwar dem freien Willen Gottes hervorgehen läßt, so scheint jeder weitere Zweifel über seine Absicht, den strengen Schöpfungsbegriff festzuhalten, ohne Berechtigung zu sein. Wir hätten also entweder anzunehmen, daß der Cusaner die frühere Lehre zurückgenommen habe, oder stünden vor einem ungelösten Widerspruche.[1])

Es ist ein anerkannter Grundsatz der Hermeneutik, daß ein Autor solange als möglich in Übereinstimmung mit sich selbst, also seinen Prinzipien und Grundanschauungen gemäß erklärt werden müsse. Es

---

1) Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters. 3. Bd. S. 65.

fragt sich also, ob der Cusaner auch in dieser letzten, bedeutenderen Schrift an den bekannten Grundsätzen seines Systems festgehalten habe. Diese Frage muß bejaht werden. Im dreizehnten Kapitel der genannten Schrift wird das Können-Ist als eines der Felder der Weisheit bezeichnet. Damit wird Gott wiederholt als absolute Identität des Möglichen und Wirklichen erklärt. „Gott ist vor dem Etwas und dem Nichts, vor dem Aussprechlichen und dem Unaussprechlichen, vor dem Werdenkönnen und dem Gewordenen .... Nur Gott ist das Können-Ist, weil er wirklich ist, was er sein kann. Man darf daher Gott in keinem anderen Felde suchen, als dem des Können-Ist." (L. c. f. 205b.) Vielleicht wird man uns entgegnen, es werde hiermit nichts anderes gelehrt, als daß Gott schlechthin Wirklichkeit, actus purus, daß in ihm keine unverwirklichte Möglichkeit sei. Wie nun? Das Letztere geben wir zu, das Erstere nicht; denn es ist zweierlei, ob angenommen wird, Gott sei reine Wirklichkeit mit Ausschluß jeder Potenzialität, oder ob man behauptet, in ihm sei Potenz, jedoch nicht unverwirklichte, sondern absolut und ewig verwirklichte. Dieses letztere lehrt bekanntlich auch Hegel, indem er Gott ewig vom Ansich- zum Fürsichsein übergehen läßt.

Der Cusaner selbst läßt uns über seine wahre Meinung nicht im Ungewissen. „Was die Philosophen abschreckte, dieses Feld zu betreten, war ihre Voraussetzung, man müsse auch Gott wie alles, was dem Werdenkönnen folgt, in der Differenz der Gegensätze aufsuchen." (L. c. f. 206 a.) Wir halten uns daher zu dem Schlusse berechtigt, daß der Cusaner das Geschaffensein der passiven Potenz (posse fieri) in einem Sinne verstehe, der den Hervorgang derselben aus der in Gott selbst gebundenen Potenzialität nicht ausschließt; denn nachdem einmal in die Gottheit Potenzialität hineinverlegt wird, wäre es eine Inkonsequenz, die ohne evidenten Beweis nicht anzunehmen ist, wenn nicht alle Potenzialität in den Dingen ebenso auf die mit der Wirklichkeit Gottes identifizierte absolute Potenzialität zurückgeführt würde, wie alles aktuale Sein der Dinge auf die absolute Aktualität des posse facere.

Eine nähere Betrachtung zeigt, daß dies wirklich des Cusaners Meinung sei. Denn erstens wird nur erklärt, das posse fieri sei nicht ewiges Prinzip der Schöpfung, also doch ein Prinzip der Schöpfung; wäre aber dasselbe im wahren Sinne des Wortes geschaffen, so könnte es wohl Prinzip des Geschaffenen, nicht aber ein Prinzip der Schö-

pfung genannt werden. (De venat. sapient. c. 7.) Wir werden also den Gedanken des Cusaners richtig auffassen, wenn wir die Zeitlichkeit der passiven Potenz auf ihre Differenziierung von der aktiven und ihren Unterschied von dieser beziehen und beschränken; denn unter diesem Gesichtspunkte gehört sie allerdings der Zeitlichkeit oder genauer der zeitlichen Betrachtungsweise des Seienden an. (Vgl. I. f. 175a: constare deum etc.) Es ist also damit noch keineswegs geleugnet, daß in Gott passive Potenz vorhanden und diese eines der Prinzipien der Schöpfung sei; oder genauer, wir haben uns die absolute Identität so als Grund der geschaffenen Dinge zu denken, daß diese aus ihm wie einem formalen und materialen Grund zugleich hervorgehen, ohne daß die Teilung, Spaltung, Differenziierung in die Identität selbst hineingetragen, die passive Potenz also in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit selbst als eine ewige gedacht würde. Dies der Sinn der Worte: non est igitur posse fieri aeternum principium. (L. c. f. 203 a.) Über die Vollziehbarkeit dieser Bestimmungen haben wir uns bereits ausgesprochen; in jedem Falle läßt unsere Auffassung allein die Lehren des Cusaners in innerer Übereinstimmung erscheinen.

Ferner kann das posse fieri nur unter der Voraussetzung sowohl als Terminus der Schöpfung als auch als Substrat derselben bezeichnet werden (Omnia igitur, quae post ipsum, scil. creatorem, sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt, ibid. c. 3), daß das Schaffen nur im uneigentlichen Sinne als ein Hervorbringen und „Schöpfen" des Seins aus einer vorausbestehenden zugleich aktiven und passiven Quelle verstanden wird. Die Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist weder Terminus noch Substrat (Subjekt) der Schöpfung; aus ihr wird nichts geschaffen, und sie selbst wird nicht schlechthin geschaffen, sondern mitgeschaffen.

Weiterhin wird gesagt, Alles, was geworden ist oder wird, habe ein absolutes Prinzip, welches das Prinzip des Werdenkönnens selbst ist. (L. c. c. 3.) Mag man nun unter Prinzip die causa efficiens oder finalis oder beide zugleich verstehen, so ist es, wie gezeigt wurde, nicht zulässig, das Werdenkönnen auf eine c. efficiens zurückzuführen und ebensowenig, Gott als Endziel des Werdenkönnens zu bezeichnen, wenn der reine Begriff der Schöpfung festgehalten werden soll. Denn Gott ist allerdings Endziel des Geschaffenen, keineswegs aber, wenn man genau reden will, Endziel des Schaffens; denn Gott ist nicht das, was werden soll. Bedient sich also der Cusaner dennoch

dieser Redeweise, so ist klar, daß er seinen pantheistischen Grundlehren treu geblieben ist.

Der Sinn der obigen Darstellung kann folglich nur der sein, daß die bestimmte Potenzialität, die in den Dingen in mannigfaltiger Weise aktuierte Potenz eine geschaffene, der Zeitlichkeit unterworfene sei. Es ist das Werdenkönnen des Gewordenen, also das mit demselben zusammengesetzte und in gewissem Sinne außer Gott gesetzte und insofern geschaffene Werdenkönnen, das von dem Werdenkönnen in Gott, der absolut verwirklichten Potenzialität, unterschieden wird, aber in Gott wurzelt und aus Gott stammt, wie auch das Nichts, aus dem die Dinge geworden sind, kein anderes Nichts ist als das mit dem die Gegensätze in sich vereinigenden und aufhebenden göttlichen Sein identifizierte Nichts. Um so mehr ist diese Erklärung allein zulässig, als auch an der angeführten Stelle selbst die Einheit des Potenziellen mit dem Aktuellen ausgesprochen ist. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia, sed posse facere, licet non sit aliud: tamen cum sit causa essentiae, non est essentia. (L. c. f. 217 b.) Oder sollen wir dem Cusaner den völlig unspekulativen und unkonsequenten Gedanken unterschieben, daß die Dinge aus einem anderen Nichts und einer anderen Möglichkeit geworden seien als der in Gott vorhandenen? Als ob im Nichts und in der absoluten Möglichkeit Unterschiede angenommen werden könnten! Wird also einmal die Koinzidenz der Gegensätze behauptet, so ist ein Entrinnen aus dem Ideenkreise des Pantheismus — die Folgerichtigkeit des Denkens vorausgesetzt — einfach unmöglich. Schließlich darf nicht verhehlt werden, daß diese ganze Betrachtungsweise, welche die Dinge zu Gott in das Verhältnis des Verursachten zur Ursache setzt, einem untergeordneten, nämlich dem sinnlich-rationalen Standpunkt der Erkenntnis angehört, und daß auf dem höheren, intellektuellen und noch mehr dem göttlichen Standpunkt jeder Unterschied, jeder Gegensatz von Prinzip und Prinzipiat, Ursache und Verursachtem verschwindet.

Der theosophische Schöpfungsbegriff ist es, der auch in der angeführten Schrift festgehalten wird und wesentlich in der Annahme besteht, daß Gott den Grund und die Wurzel seines eigenen Seins und Lebens zum Substrat der Dinge macht. So erklären sich auch die gebrauchten Wendungen, das Machenkönnen entfalte die Dinge aus dem Werdenkönnen, Gott sei als Verwirklichung alles Möglichen

complicite Alles; Substanz, Quantität, Qualität seien in Gott Gott, wie sie entfaltet als Kreatur Welt sind (f. 175). Diese Formeln haben nur auf einem Standpunkte Sinn, auf welchem die Einheit des Seins behauptet und die Vielheit als Entfaltung des einen Seins betrachtet wird.

Über den wirklichen Sinn des Können-Ist (posse est: scilicet, quod ipsum posse sit) und dessen Zusammenhang mit der coincidentia contradictoriorum möge uns noch folgende teilweise bereits oben (S. 59) angeführte Stelle aus der Schrift de Possest Aufschluß geben: quia Possest absolute consideratum sine applicatione ad aliquod nominatum, te qualitercunque ducit aenigmatice ad omnipotentem, ut videas omne quod esse ac fieri posse intelligis: supra omne nomen quo id quod potest esse est nominabile, immo supra ipsum esse et non esse omni modo quo illa intelligi possunt ... Si enim ex non esse potest aliquid fieri quacunque potentia: utique in infinita potentia complicatur, Non esse ergo ibi est omnia esse. Ideo omnis creatura quae potest de non esse in esse perduci: ibi est ubi posse est esse et ipsum Possest, ex quo te elevare poteris: ut supra esse et non esse omnia ineffabiliter ... videas quae de non esse per actu esse omnia in esse veniunt. D. h. Gott schafft aus dem Nichtsein, weil in ihm Sein und Nichtsein eins sind: cum esse et non esse sibi ibi non contradicant, nec alia quaecunque opposita aut discretionem affirmantia et negantia ... (L. c. f. 177 b.)

Gehen die Dinge aus dem Nichtsein der absoluten Identität, aus der passiven Potenz, dem Können im Können-Ist hervor, so begreift es sich, daß bei Gott Schaffen und Geschaffen werden, creare und creari, eins und dasselbe sind. Anknüpfend an ein Gleichnis, das von Bildern entnommen ist, deren Augen gleichzeitig nach allen, auch entgegengesetzten Richtungen dem Beschauer zu folgen scheinen, als ob sich ihr Blick mit jedem Einzelnen ausschließlich beschäftigte, wird gesagt: Posse esse absolutum et actu esse absolutum in te Deo meo non sunt nisi tu Deus meus infinitus, omne posse esse tu es Deus meus ... Quando igitur tu Deus meus occurris mihi quasi materia formabilis, quia recipis formam cujuslibet te intuentis, tunc me elevas, ut videam quomodo intuens te non dat tibi formam, sed in te intuetur se, quia a te recipit id quod est ... Et tunc ostendis mihi, quomodo ad mutationem faciei

meae facies tua est pariter mutata et immutata, mutata quia non deserit veritatem faciei meae . . . Coincidit in te Deus creari cum creare: similitudo enim quae videtur creari a me, est veritas quae creat me. De visione Dei c. 15. Gott wird geschaffen, geformt, indem er erkannt wird; in Wahrheit aber ist er der Schaffende, Formende, Form der Formen, die Wahrheit; der erkennende Menschengeist aber das Geschaffene, Geformte, Abbild und Schattenriß des wahren Lichtes. In allen Fällen aber ist Gott bestimmbar, unendliche Potenzialität und als solche eins mit dem schlechthin Absoluten: Posse esse materiae est materiale, et ita contractum et non absolutum . . . sed penitus incontractum posse cum absoluto simpliciter hoc est infinito coincidit. (L. c. f. 107.) Es ist daher vollkommen begründet, wenn dem Cusaner die Lehre von einer zweifachen Materie, einer höheren und niederen (sinnlichen), zugeschrieben wird mit Berufung auf die Worte: Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum actu convertitur.[1])

Sind die Dinge aus dem Wesen Gottes als der Einheit von Akt und Potenz, Sein und Nichtsein, so kann es nicht mehr blos als kühner Ausbruch eines gottinnigen Gefühls betrachtet werden, wenn gesagt wird: Ipse est solus omne, quod in omni intellectu intelligit et in omni intelligibili intelligitur (de Conjecturis II. 16). Ebensowenig ist es eine bloße Überschwenglichkeit, wenn es heißt: cognoscis etiam hoc esse amare Deum, quod est amari ab eo (ibid.).

Wie Gott Alles sieht, so ist er Alles, da Sehen und Sein in ihm dasselbe sind: Sicut Deus omnia et singula simul videt, cujus videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est. (De possest. f. 181 b.) Das göttliche Sein gleicht einer Fläche, die ganz und zumal von verschiedenen Figuren begrenzt ist; es ist omnium et singulorum entium essendi forma, quomodocunque formabilis, non quidem similitudinarie et mathematice, sed verissime et formaliter quod et vitaliter dici potest. Ibid. f. 182 a.

Nicht falsch, wenn auch ungenau ist dem Cusaner zufolge die Redeweise, quod idem ipsum sit Deus et creatura: secundum modum datoris Deus, secundum modum dati creatura. Ungenau ist es auch, zu sagen, daß die Form den Dingen das Sein gebe, denn die Form ist eben das Sein des Dinges . . . Deus est universalis

1) Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. 9. S. 168.

essendi forma, quia dat omnibus esse. Jedoch nicht partikuläre Form ist Gott, sondern die Form der Formen. Non est Deus forma terrae . . . sed formae terrae . . . forma absoluta. (De dat. patr. lum. c. 2 f. 194 a.) Wenn wir anderwärts (Compend. c. 8) belehrt werden, Gott sei nicht Form des Universums, so ist der Grund darin zu suchen, daß Gott nicht als Teil eines Zusammengesetzten gedacht werden darf, denn er bleibt in sich eins und nur seine Erscheinungen sind verschieden. Gott ist nämlich das universale Sein, das in die Unterschiede herabsteigend nichts von seiner Einheit, Einfachheit und Unvermischtheit verliert. Das universale Sein Gottes und das partikuläre des Geschöpfes verhalten sich wie das Sein des Sokrates und das seiner Hand. „Sed quia manus ipsa recipit formam Socratis non in ea simplicitate et universalitate, quae est forma Socratis, sed in descensu particulari, scilicet ut membrum tale, non est manus Socratis Socrates“ (f. 194 b). Der Präzision sich annähernde, wenn auch derselben entbehrende Bezeichnungen sind folgende: quasi mundus sit deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis et mundus intransmutabilis et absque omni vicissitudine obumbrationis est Deus aeternus (f. 195 a). Wer genau reden wollte, müßte Gott als über Bejahung und Verneinung hinaus seiend erklären, in einer Region, wo Schweigen Reden ist (ibid.). Wie alle individuellen menschlichen Wesenheiten in der einfachen Allgemeinwesenheit, die ihren pater luminum bildet, und wie alle Arten in der Gattungswesenheit, so sind alle generischen Wesenheiten absque generalitate in absoluta essentia, quae est Deus benedictus (f. 186 b). Wer erkennt nicht, daß dem Cusaner an die Stelle des Gottesbegriffs sich überall das logische Sein schiebt, in welchem jede Weise des Bestimmtseins, substanzielle wie accidentelle, geistige wie materielle durch einen analytischen Prozeß aufgelöst ist und daher ebenso durch einen entgegengesetzten synthetischen daraus hervorgehen kann: so daß infolge dieser Verwechslung die affirmative Gotteserkenntnis in die Verweltlichung und Vermenschlichung Gottes, die negative und transcendentale (über Negation und Affirmation sich erhebende) aber in den Widerspruch der Koinzidenz und in die absolute Finsternis hineinführt?

Diesem Gottesbegriff gemäß kann die Schöpfung nur als ein Bestimmen des göttlichen Seins, insofern dasselbe ein nichtseiendes eine bestimmbare passive Potenz ist, aufgefaßt werden.

Wenden wir uns zu der Schrift von der Jagd auf die Weisheit zurück, so dienen die vom Cusaner zur Erläuterung seiner Schöpfungstheorie gebrauchten Beispiele zur Bestätigung dieser Auffassung. Die Welt wird aus dem Werdenkönnen entfaltet, wie der Gedanke sich in seine Formen aus dem Denkvermögen entwickelt. (L. c. c. 4.) Sein, Leben und Denken verhalten sich wie die Figuren des Syllogismus und die Gattungen und Arten der Dinge sind den verschiedenen Modi zu vergleichen (ibid.). Wie in den Denkformen ein ideales posse fieri, so wird in den Geschöpfen ein reales posse entfaltet. Nam ejus magister gloriosus Deus volens constituere mundum pulchrum, posse fieri ipsius, et in ipso complicite omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria (ibid.).

Eine andere Analogie ist vom Bilden des Geometers genommen, der im Stoffe die Präzision des idealen Kreises, Dreiecks u. s. w. anstrebt, ohne sie erreichen zu können (c. 5). So ist alles Wirkliche eine unvollkommene Darstellung eines Idealen, soweit dies auf dem Grunde der in Unterschiedenheit vom Akte gesetzten oder aus der absoluten Identität herausgesetzten Potenzialität möglich ist. Denn die absolute Präzision ist nur in der absoluten Einheit, in der die Gegensätze zusammenfallen, die Potenz mit der Wirklichkeit sich deckt.[1])

Beachten wir, daß die genannte Identität nur als Indifferenz gegen alle und jede Bestimmtheit denkbar ist, so erhebt sich die Frage, ob nicht die Konsequenz des Gedankens den Cusaner dahin führen mußte, Gott als ein unwirkliches Ideal zu betrachten, das der absolute Prozeß oder die unendliche Vielheit zu verwirklichen, beziehungsweise zur konkreten Darstellung zu bringen sucht. Alles Wirkliche nämlich ist eine Konkretion des Einen und Selbigen. Daher wird die Schöpfung geradezu als eine Identifizierung oder Verselbigung bezeichnet. Gott ist Schöpfer des Alls, sofern er die absolute Gleichheit des Seienden ist. Das absolut Dasselbe ist Anfang, Mitte und Ende jeder Gestaltung, die absolute Wirklichkeit aller Möglichkeit. Dasselbe be-

---

1) Nach Dr. Übinger, a. a. O. S. 121 ff. fand Nikolaus in dem Wirkenkönnen keinen passenden Ausdruck für Gott, da er nach wie vor sich des Possest — wirkliches Können — bedient. In der Schrift de apice theoriae, von der Erkenntniskrone, die nach Übinger, was Inhalt und Umfang betrifft, als 40. Kapitel der Schrift de venat. sapient. angesehen werden kann, werde an die Stelle des posse facere das posse gesetzt und als Wesen und Subsistenz alles Subsistierenden dargestellt. S. 124.

wirkt dasselbe (Idem identificat). De genesi f. 70 a. Es ist der abstrakte Begriff der Einheit, der bald hypostasiert, bald in die unendliche Vielheit gleicher Einheiten aufgelöst wird. Von der letzteren, individualistischen oder monadologischen Seite werden wir das System des Cusaners im weitern Verlauf kennen lernen.

Vor der Konsequenz, die der Meister nicht zugestehen wollte, schreckt der kühnere Schüler nicht zurück. Giordano Bruno durchschaute vollkommen die wahre Natur des Können-Ist und bildete den auf eine Nadelspitze gestellten theosophischen Theismus des Cusaners in den naturalistischen Pantheismus um. Ihm ist das Posse est die an sich unpersönliche in der Natur und im Menschen sich offenbarende unendliche Gestaltungskraft. Grundgedanke seiner Lehre ist die „unendliche Verwirklichung der unendlichen Macht im All; oder die unendliche Wirkung der unendlichen Ursache". Die über die Natur hinausgehende Betrachtung des obersten und besten Grundes aber ist für den, der nicht glaubt, unmöglich und nichtig. Nur innerhalb der unendlichen Welt und in den unendlichen Dingen kann er erfaßt und erkannt werden als allgemeines Wesen, allgemeine Substanz, das Seiende im Seienden und die Wahrheit des Wahren.[1]) Mit anderen Worten: der transcendente persönliche Gott ist Gegenstand eines blinden, unwissenschaftlichen Glaubens, wirklich und erkennbar ist Gott nur in der Natur, deren Produkt der Mensch ist, sie ist das wahrhaft Unendliche. Wo ist der vorurteilsfreie Richter, der die Palme der Konsequenz dem Schüler vorenthalten möchte? Der Naturalismus ist die legitime Frucht der Identifizierung der Gegensätze, der Bestimmung des ersten und höchsten Seins als unendlicher Wirklichkeit einer unendlichen Potenzialität.

Der Cusaner will eine unendliche Aktualität, die aus dem Schoße der in ihr absolut verwirklichten Potenz in reicher Fülle schaffend mitteilt. Aber diese Absicht ist undurchführbar. Ein besonnenes Denken sieht sich zu dem Geständnis genötigt, daß die Identität der Gegensätze ein Unding, ein non ens sei, zu schlecht, um auch nur als eine legitime Abstraktion gelten zu können. Der lebendige Gott, der wahre Grund und Quell alles Geschaffenen, ist reine Aktualität und Aktivität, die Dinge nicht aus sich entfaltend, sondern durch sein Machtgebot schlechthin setzend.

---

1) Clemens, a. a. O. S. 5 ff.

So führen denn die verschiedenen Darstellungsweisen, die wir bei Nikolaus über das Verhältnis Gottes zur Welt finden, insgesamt auf eine geschlossene theosophisch-pantheistische Weltanschauung hinaus, wie sie allein dem eleatisch-neuplatonischen Standpunkt desselben entspricht. Zugleich aber begreifen wir die lebhafte Sympathie, welche von seiten der neuesten Philosophie dem Cusaner und seiner Spekulation entgegengebracht wird. Die Identität von Akt und Potenz, der Begriff einer unendlichen sich selbst verwirklichenden Gestaltungskraft oder Virtualität, es sei nun in universalistischer oder individualistischer Fassung, was, wie wir sehen werden, im Grunde nicht so sehr verschieden ist, oder das posse est, Können-Ist steht in vollem Einklang mit dem Begriff einer schrankenlosen Entwicklung, der Theorie der relativen Wahrheit, der Annahme einer unendlichen Perfektibilität des Menschengeschlechtes, kurz mit allen Lieblingsideen der modernen Weltanschauung.

In unserer Auffassung der cusanischen Schöpfungslehre werden wir bestärkt durch die Erklärung, die Nikolaus von der Allgegenwart Gottes gibt, indem er dieselbe nur auf die Einheit, nicht auf die Vielheit und die Differenz der Dinge bezieht. Vielheit und Differenz nämlich gelten dem bekannten pantheistischen Satze gemäß, determinationem esse negationem, als ein Negatives, das keiner Ursache, weder einer bewirkenden noch formalen, bedarf. Daher wird gelehrt, Gott sei in Allem, ut ens est, in nullo ut hoc ens est .... Si enim ipsum esse esset in coelo contracte, scilicet in coelo ut coelo, non esset in terra. (Excitat. l. 7. E. s. Ubi est qui natus est. II. f. 128a.) Dieses Argument setzt voraus, daß Gott der Welt wesenhaft immanent sei; denn nur so folgt, daß Gott durch seine Gegenwart in den Differenzen der Dinge, beschränkt, kontrahiert werde. Dagegen der Theist, der Gott als transcendente, wenn auch unmittelbare Ursache der Dinge betrachtet, wird sagen, Gott sei Allem gegenwärtig als causa influens esse et omnes differentias esse.

Andererseits vermag in dieser Auffassung die ausdrückliche Lehre, daß die Dinge aus dem freien Willen Gottes hervorgehen (De dato patris lum. 4. De beryllo 23. 29. 31), denjenigen nicht zu beirren, der einigermaßen mit den mäandrischen Windungen des theosophischen Ideenganges vertraut ist. Denn ist in Gott, wie ja auch der Theosoph in einem gewissen Sinne annimmt, der Wille mit dem Sein identisch, so ist die Wesensemanation ebenso sehr auch eine Willens-

emanation. Als frei aber konnte diese Emanation bezeichnet werden, insofern das Freie dem Natürlichen entgegengesetzt wird. Denn da abgesehen von dem Hervorgang der Dinge aus Gott oder der relativen Verwirklichung des Potenzialen (dem Eingehen Gottes in das Nichts) eine unendliche und ewige Aktualität (um nicht zu sagen: Aktuierung) des unendlichen Posse im Posseſt angenommen wird, so konnte die Naturbestimmtheit (wie andere sagen: der immanente oder Naturprozeß) von dem persönlichen, d. h. die fertige Natur voraussetzenden Wirken unterschieden und in irgend welchem Sinne auch als ein freies bezeichnet werden, Vorstellungs- und Ausdrucksweisen, wie wir ihnen auch bei neueren Vertretern der Theosophie, Baader, Sengler und anderen begegnen. Nehmen doch Manche an, die Schöpfung entspringe zwar nicht einem Natur-, wohl aber einem persönlichen Bedürfnis des Schöpfers, nämlich dem Bedürfnis, seine Allmacht, Weisheit u. s. w. nicht wie ein totes Kapital ungebraucht daliegen zu lassen, sondern nach außen zu bethätigen.

So verlockend solche Bestimmungen sein mögen, so muß doch der wahre Theismus, den wir im Anschlusse an den hl. Thomas vertreten, sich frei davon halten, und es ist nicht derselbe Gedanke, wenn der Aquinate und wenn Schelling von Gott, dem höchsten Gute, als dem diffusivum sui reden.

Die Lehre, daß die Schöpfung aus der Identität des Aktiven und Passiven in Gott hervorgehe, entspricht der unzweifelhaften neuplatonischen Richtung des Cusaners und findet, wie sich uns zeigen wird, auch in seiner Trinitätslehre ihre Bestätigung. Bezüglich des neuplatonischen Standpunkts aber sei nur an den Zusammenhang mit Meister Eckhart und durch diesen mit den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen erinnert. Einer der letzteren, der den christlichen Philosophen unter dem Namen Avicebron bekannte Ibn Gabirol bringt Stoff und Form mit der Substanz und dem Willen Gottes in Beziehung. Was in Gott eins ist, ist in der Trennung von einander Schöpfung Gottes, also sind Stoff und Form geschaffen. „Was wir zu erkennen niemals hoffen dürfen, das ist die erste Substanz. So können wir auch die aller formellen Bestimmtheit ledige Materie unmöglich uns vorstellen. Was von Gott nur annähernd begreiflich wird, ist seine Erscheinungsform, der Wille. So können wir auch die Form, die nicht von der Materie getragene Form unschwer uns vorstellen ...

So entspricht der ersten Substanz die Materie, dem Willen die Form.“ [1])

Wir glauben, zu unseren bisherigen Bemerkungen über das Possest als Fundament der cusanischen Schöpfungstheorie noch ein Wort über das wahre Verhältnis des Möglichen und Wirklichen, der Potenz und des Aktes hinzufügen zu sollen. Akt und Potenz sind Begriffe, deren sich keine Philosophie entschlagen kann. Vielfach aber wird, selbst von „theistischer“ Seite der reale Unterschied des potenzialen und aktualen Seins bestritten. Wie uns dünkt, erheischt der Theismus die Anerkennung dieses Unterschiedes, also z. B. von Wesenheit und Sein, Materie und Form; denn wird einmal zugegeben, daß der Unterschied des Möglichen und Wirklichen überall nur ein logischer sei, so kann die Denkbarkeit einer unendlichen Identität des Möglichen und Wirklichen, wie Pantheisten und Theosophen sie lehren, nicht mehr mit Grund bestritten werden. Wir betrachten daher die Sätze: Gott ist reiner Akt mit Ausschluß jeder Potenz; in Allem außer Gott ist reale Zusammensetzung von Akt und Potenz als fundamental für eine theistische Metaphysik.

Betrachten wir nun, wie der Cusaner seine Lehre verteidigt, um darin einen Prüfstein für die Richtigkeit unserer Auffassung derselben zu gewinnen! Charakteristisch und für das Verständnis seiner wahren Meinung über das Verhältnis von Gott und Welt von Bedeutung ist die Art und Weise der Behandlung seiner Gegner. Wer im Besitz der docta ignorantia ist, steht wie Sokrates über den scioli seiner Zeit. Die Theologie des Gegners [2]) ist eine scientia verbalis. Was die aristotelische Sekte für eine Ketzerei erklärt, die coincidentia oppositorum, ist vielmehr der Grundstein der Weisheit, die erste Stufe auf der Treppe, die zur mystischen Theologie führt. Der Wortwissenschaft gegenüber ist die mystische Theologie des Nichtwissens geheime Weisheit, eine Perle, die nicht den Schweinen vorgeworfen werden soll. Der Gegner verdient keine Widerlegung, denn non decere gravem virum attendere ad confutationem ignorantiae. Wenn der Gegner auf den Unterschied des Schöpfers von den Dingen hinweist, so leugne er (Nikolaus) ja diesen Unterschied nicht; denn Gott ist, wie jedermann zugibt, id quo majus concipi nequit, qui est formans

---

1) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre u. s. w. Gotha 1877. S. 104. — 2) Wenck (so nach Übinger, a. a. O. S. 50. Anm. 1).

omnia. Die absolute Form darf nicht mit der relativen Form verwechselt werden. Der absoluten Form kann nichts fehlen, in ihrer Einfachheit ist sie Einheit des Singulären und Universalen. Wer über Vielheit und Zahl und Proportion Alles schaut, der sieht Alles ohne Maß, Zahl und Gewicht in einer einfachen Einheit. Wenn der Gegner einwendet, der Meister suche jedem Angriff durch Berufung auf jene simplicitas, quae est contradictoriorum coincidentia, auszuweichen, so zeige er seine Befangenheit in persönlicher Mißgunst, da er zugeben müsse, es sei ein Vorbehalt gemacht, der jeden Angriff ausschließt (nämlich eben jene Koinzidenz der Gegensätze). Wenn aber der Gegner sage, der Samen des Wissens und jedes Räsonnement werde durch jenen Satz (der Koinzidenz) ausgeschlossen, so beachtet er nicht, daß die docta ignorantia um das Auge des Geistes und die Intellektibilität sich bewegt, wo alles Räsonnement aufhört. Der Standpunkt der Erkenntnis ist verschieden. Wer sich (wie der Gegner) in den Niederungen der ratio bewegt, mag die Wahrheit durch Beweisgründe zu erjagen suchen, wie der Spürhund sinnlichen Spuren folgt: jedes Wesen (animal) nach seiner Weise. Wer dagegen auf den hohen Turm der docta ignorantia sich zu erheben versteht, schaut von da Alles in Einem und Eines in Allem: videt ibi constitutus id quod discursu vario vestigiabiliter quaeritur per vagantem in agro et quantum ipse quaerens accedit aut elongatur a quaesito plane intuetur.

Die Antwort, die auf den Vorwurf der Vermischung des göttlichen Seins mit dem geschöpflichen gegeben wird, ist nicht geeignet, ihn zu entkräften, sondern vielmehr, ihn zu bestätigen. Die Unterscheidungen des formellen und eminenten Inneseins der Dinge in Gott, der reinen und gemischten Vollkommenheiten werden auch hier umgangen und ignoriert. Gott ist Alles in gleicher Weise (d. h. ohne Unterscheidung des Eigentlichen und Bildlichen) und doch wieder Nichts in derselben Weise (also ebenso wie nicht wahrhaft Körper, so auch nicht wahrhaft Geist). Sein und Nichtsein kommen ihm zu wie Örtlichkeit und Unörtlichkeit. Die Einheit von Gott und Welt behaupten, wäre, so wird uns gesagt, nicht Irrtum, sondern Wahnsinn. Jedoch aus welchem Grunde? Weil kein Vernünftiger das Abbild mit dem Urbild verwechseln wird. Hierbei aber wird der stillschweigende Vorbehalt gemacht, daß das Abbild ein wesenloser Reflex und Schemen ist. Wie die Schönheit des Universums nur in der Zusammenfassung

seiner Teile besteht, so müsse auch die Lehre eines Autors als ein Ganzes betrachtet und demgemäß erklärt werden. Die Einheit des Seins wird in dem Sinne gelehrt, daß der Unterschied des Verursachten und der Ursache ungeschmälert bleibt; was, um uns eines etwas derben Vergleiches zu bedienen, ungefähr auf dasselbe hinausläuft als die Behauptung, es werde jemand in dem Sinne als ein Schurke erklärt, daß er dabei ein ehrlicher Mann bleibe. Hierzu kommt, daß nach der sonstigen konsequenteren und aufrichtigeren Lehre unseres Philosophen die Beziehungen des Verursachens und Verursachten der niederen vernünftig (rational) sinnlichen Betrachtungsweise angehört und für die höhere, intellektuelle und noch mehr für die göttliche ihre Geltung verliert. — Das Verursachte ist in Gott nicht causatum, sondern causa. Wie Gott jeder Ort ist illocaliter, und jede Zeit intemporaliter, so ist er auch Sein non entiter.

Derselbe Vorwurf, den man gegen Hegel erhoben, er stürze sich, indem er das Unendliche erfassen wolle, ins Nichts, wird vom Gegner vorgebracht. Unverschämt sei es von diesem, zu sagen, der Meister trete in die Finsternis ein und verlasse alle geschaffene Schönheit, er verliere sich deshalb in eitlen Gedanken: et non valens Deum intueri sicuti est, quia adhuc viator, ipsum nequaquam glorificat, sed in tenebris suis errans culmen divinae laudis derelinquit.

Der Schüler solle, erinnert der Meister, den Gegner auf schonende Weise mahnen, daß er von diesen Dingen nichts verstehe und daher sich Stillschweigen auferlegen möge, er solle besser bewundern, als beißen, und nicht glauben, man könne sich zu diesen mystischen Dingen erheben, wenn Gott es nicht verliehen. Auf die Beschuldigung der Illogik erwidert der Meister, er habe wenigstens von seinem Nichtwissen ein Wissen, dem Gegner fehle auch dieses. Die geschwätzige Logik aber schade der heiligen Theologie mehr, als sie ihr nütze, daher der hl. Ambrosius zur Litanei die Bitte hinzugefügt habe: a dialecticis libera nos Domine.

Auch Meister Eckhart, dessen Geist und Streben Lob verdiene, sei vom Gegner mißverstanden worden; derselbe lehre nirgends die Einheit von Gott und Welt. Jedes Geschöpf ist insofern in Gott, als es in ihm seine Wahrheit besitzt, wie das Abbild im Urbild. Dadurch werde die Subsistenz der Dinge in propria forma nicht aufgehoben. Wie die Materie ihr Sein von der Form habe und dadurch doch nicht zum Nichts herabgesetzt werde, und wie die Teile ihr Sein vom Ganzen

empfangen, so erhalten die Geschöpfe ihr Sein von Gott, ohne aufzuhören, als Geschöpfe in ihrer eigenen Form zu subsistieren. Daß aber alles Sein der Geschöpfe in Gott sein müsse, sei einleuchtend. Si enim esset dabilis aliqua perfectio quae non complicaretur in divina: illa scilicet divina posset esse major, et non esset infinita. (Apologia doct. ignor. l. c. I. f. 34 b squ.

Wie wir sehen, begegnen uns beim Cusaner alle jene Wendungen, die sich bei späteren Vertretern des eleatisch-pantheistischen Standpunkts finden. Um mit der letzteren Behauptung zu beginnen, so ist der Sinn des gegnerischen Einwandes offenbar der, daß nicht alle kreatürlichen Vollkommenheiten formaliter in Gott seien und Gott gleichwohl durch die Existenz von Realität außer ihm nicht verendlicht werde, weil alle Vollkommenheiten in ihm virtualiter und eminenter enthalten sind, und Alles, was außer ihm existiert, nur durch ihn und in durchgreifender Abhängigkeit von ihm besteht. Demgegenüber bedient sich der Cusaner, der durch seinen Standpunkt unmittelbarer Vernunftschauung und sein Prinzip der Koinzidenz der Gegensätze verhindert ist, den Geschöpfen ein eigenes Sein zuzuschreiben, der sophistischen Wendung, die sich später auch Hegel aneignete, Gott würde verendlicht, wenn es außer und verschieden von ihm eine Realität gäbe. Was es dann weiter unter solchen Umständen mit der Subsistenz des Abbildes in eigener Form für eine Bewandtnis habe, ist nicht schwer zu beurteilen; es sinkt zum wesenlosen Schattenriß herab, denn was in ihm wahrhaft ist, gehört dem Einen Sein, Gott an. Wenn uns die Sinne dieses Eine Sein in räumlicher und zeitlicher Zersplitterung und die Vernunft in einer wenn auch innerlich verketteten Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten darstellen, so sind dies untergeordnete Erkenntnisstufen, über die sich schon der Verstand (Intellekt) durch den Grundsatz der Einheit der Gegensätze und noch mehr die mystische Versenkung in das göttliche Nichts, die unterschiedslose Einheit erhebt. Denn wie Schelling und Hegel beruft sich auch der Cusaner auf ein höheres Organ des Schauens. Wer dieses nicht besitze, könne den höher Begabten nicht verstehen; dieser verlangt für sich Bewunderung; seine Weisheit ist eine esoterische, für die, weil sie ungewohnt ist und über die Ansichten der anderen Lehrer hinausgeht, der Menge die Fähigkeit gebricht.

Wenn die Verteidigung im Bisherigen die Anklage bestätigt, so gilt dies auch von den weiteren Äußerungen. Die Schöpfung aus

nichts werde, obgleich Gott Alles sei, nicht umgestoßen, denn Gott ist Alles complicite, modo intellectualiter divino (Bestimmungen, die besagen wollen, daß Gott Einheit alles Gegensätzlichen ist — intellectualiter — und vor allen Gegensätzen — divino m.), und eben deshalb der explicator, creator et quidquid similiter dici potest, d. h. Gott schafft, indem er das in ihm schlechthin eine und geeinigte, unentfaltete Sein, die Potenz des Geschaffenen *entfaltet*. In dieser ihrer Entfaltung sind die Dinge, genommen in ihrer Besonderung, nur Abbild, nicht das Urbild, nicht Gott. Nur der Sohn, das größte Bild, ist gleicher Natur mit dem Vorbild. Über jedem andern aber kann es ein unendlich ähnlicheres geben. (L. c. f. 39 b squ.)

Die Identität von Akt und Potenz wird aufrecht erhalten und dahin erklärt, daß Gott gerade als reinster unendlicher Akt in absoluter Weise alles absolut Mögliche sei. In dieser Koinzidenz liege alle Theologie. Die Behauptung, Gott sei die absolute Wesenheit von Allem, hebe die Wesenheiten der Dinge nicht auf, denn auch die Kirche nenne in der Oration Gott das Leben der Lebendigen (f. 40 b).

Wiederholt und auch in der neuesten Zeit ist die Frage aufgeworfen worden, ob Nikolaus von Cues pantheistisch lehre. Nach dem Gesagten kann kein Zweifel *darüber* obwalten, daß seine Grundsätze zum Pantheismus führen. Der Gottesbegriff, der das Wesen Gottes in der unterschiedslosen Einheit, der Koinzidenz der Gegensätze bestehen läßt, die Ableitung der Schöpfung aus der Identität des Aktuellen und Potenziellen sind, wie wir sahen, entschieden pantheistisch. Dasselbe wird sich bezüglich der kosmologischen und psychologischen Lehren sowie in der Behandlung und Auffassung der Mysterien des Christentums herausstellen. Die ausdrückliche Unterscheidung von Gott und Welt, der gegen ihre Vermischung erhobene Protest kann an diesen harten Thatsachen, die durch kein Interpretrationsverfahren hinwegzuschaffen sind, um so weniger etwas ändern, als es wohl kaum ein pantheistisches System gibt, in welchem nicht jene Unterscheidung ebenfalls gemacht und dieser Protest erhoben worden wäre. Mag daher immerhin die aus manchen Äußerungen zu entnehmende persönliche Gesinnung und der Wille des berühmten Mannes dem pantheistischen Irrtum widerstrebt haben: sein Denken bewegt sich unleugbar in pantheistischen Geleisen. Nun handelt es sich für uns nicht um die Gesinnung, sondern um den objektiven Gehalt, um Sinn und Tragweite der *Lehren*. Daß diese richtig gewürdigt und mit dem rechten Namen

genannt werden, halten wir für um so wichtiger, als die Versicherung, der Cusaner habe nie mit den Lehren der Kirche gebrochen und an ihren Dogmen und Glaubenslehren unentwegt festgehalten, zu verhängnisvollen Folgerungen zu führen und einen Libertinismus des Denkens zu fördern geeignet erscheint, der nicht minder, vielleicht noch mehr gefährlich ist als der Libertinismus der Sitten. Was heißt: mit der Lehre der Kirche brechen? Was bedeutet das Festhalten an ihren Dogmen? Bricht nur derjenige mit der Lehre der Kirche, der sich in offenem Aufruhr gegen ihre Autorität erhebt? Hält an ihren Glaubenssätzen fest, wer zwar ihre Ausdrücke gebraucht, aber einen neuen und unerhörten Sinn damit verknüpft? Doch ist, wie gesagt, die persönliche Frage für uns von keiner oder doch untergeordneter Bedeutung. Es fragt sich, ob die Prinzipien und Lehren des Cusaners, objektiv betrachtet, mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch oder im Einklang stehen. Auf diese Frage aber ist zu antworten, daß gerade die prinzipiellen und fundamentalsten Lehren des Nikolaus von Cues nicht allein den Glaubenslehren der Kirche, sondern auch den Grundsätzen der Vernunft auf die schroffste und unversöhnlichste Weise widersprechen. Oder ist der cusanische Gottesbegriff mit der Lehre des Christentums von der absoluten Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Geistigkeit Gottes vereinbar? Will man uns glauben machen, daß es irgend einen zulässigen Sinn für die Koinzidenz der Gegensätze, der Widersprüche (coinc. contradictoriorum) gebe? Auf den mystischen Charakter der Philosophie des Cusaners sich berufen, hieße sich außerhalb der wissenschaftlichen Diskussion stellen. Denn die wahre Mystik kann und darf der Vernunft nicht widersprechen. Immer war es der Pantheismus und nur der Pantheismus, der sich gegen ihre höchsten Prinzipien richtete. Oder will man im Ernste behaupten, daß die Annahme eines Hervorgangs der Dinge aus der Identität oder Verschlungenheit der aktiven und passiven Potenz, aus dem Nichts der bestimmungslosen Einheit mit dem christlichen Schöpfungsbegriff zusammenfalle? Eine solche Philosophie ist nicht Christentum, sondern der Affe desselben. Von so untergeordneter Bedeutung für die maßgebenden Interessen der christlichen Philosophie in unsern Tagen es auch sein mag, zu entscheiden, was der Cusaner *wollte*, so wichtig erscheint es uns, daß die Gefährlichkeit, Unzulässigkeit und Falschheit jener Lehren anerkannt werde. Denn wie nahe liegt es, daß man auf folgende Weise argumentiere: Nikolaus ist, obgleich er die Einheit der Gegensätze annimmt,

obgleich er die Welt als Auswicklung und Entfaltung des bestimmungslosen göttlichen Wesens betrachtet, obgleich seine Ansichten an pantheistische, pythagoreische und neuplatonische Lehren streifen, obgleich ihm Gott Formalursache der Dinge ist, obgleich er einer teils idealistisch-skeptischen, teils realistisch-pantheistischen Erkenntnistheorie huldigt, doch nicht Pantheist, weil er an der Schöpfung aus Nichts als einer realen That Gottes festhält; folglich kann man, ohne Pantheist zu sein und mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch zu treten, die Einheit der Gegensätze u. s. w. annehmen. Diese Folgerung aber ist im höchsten Grade gefahrvoll, da sie allen theoretischen Verirrungen Thür und Thor öffnet. Alle Versuche aber, die Lehren des Nikolaus von Cues zu verteidigen und zu rechtfertigen, müssen wenigstens thatsächlich auf eine solche Wirkung hinauslaufen. Oder sollten diese Apologeten wirklich nichts anderes beabsichtigen, als zu zeigen, daß Nikolaus mit der Einheit der Gegensätze nichts anderes sagen wollte, als was auch die Peripatetiker und jeder vernünftige Mensch für wahr halte, nämlich, daß Sein und Nichtsein, Bejahen und Verneinen einander ausschließen, und daß das Possest nichts anderes bedeute, als die jede Potenzialität ausschließende Aktualität und Aktivität des göttlichen Seins, also mit dem gewöhnlichen Begriffe der göttlichen Allmacht zusammenfalle? Gegen eine solche Erklärung würde jeder Satz in den Schriften des Cusaners protestieren und der Zweck der Verteidigung würde doch nicht erreicht. Denn was müßte man von einem Schriftsteller denken, der fast überall das Gegenteil von dem sagt, was er zu sagen beabsichtigt?

Geradezu in der Koinzidenz der Gegensätze erblickt einer dieser Verteidiger die Lösung der von Nikolaus hervorgehobenen Antinomieen, die in den Sätzen liegen, daß die Dinge dadurch entstehen, daß Gott im Nichts ist; daß der mit dem Sein Gottes koinzidierende göttliche Wille die Ursache der Dinge ist. Gründlich fürwahr erscheint diese Apologie, da alle Widersprüche ihre Bedenklichkeit verlieren, wenn der Widerspruch zum Prinzip erhoben wird, und es begreift sich leicht, daß Gott im Nichts ist (durch die Schöpfung), wenn das Nichts in Gott ist.[1])

Wenn weiterhin Gewicht darauf gelegt wird, daß auch das Werdenkönnen als Geschöpf Gottes betrachtet und gelehrt werde, es

1) Tübinger Quartalsch. a. a. O. S. 258 f.

sei durch das ewige Sein aus dem Nichtsein hervorgebracht, so haben wir oben die Antwort gegeben. Denn beachtet man die sophistische Dialektik, womit Nikolaus den Begriff des Möglichen behandelt, um im Grunde nichts anderes zu sagen, als daß alle beschränkte Möglichkeit und beschränkte Verwirklichung aus der absoluten Einheit des Möglichen und Wirklichen hervorgehe, und daß in diesem Sinne das Wirkenkönnen oder die Wirklichkeit das Werdenkönnen oder die Möglichkeit verwirkliche: so kann die Schöpfung aus Nichts ebensowenig eine andere Bedeutung haben, als daß die Dinge durch Kontraktion des bestimmungslosen Seins entstehen, oder aus der Identität des Seins und Nichtseins entspringen. Durch die Art und Weise, wie derselbe Apologet den Ausspruch, die Geschöpfe gingen durch einfache Emanation aus Gott hervor, auslegt, wird diese Erklärung bekräftigt.[1]) Denn hätten wir die Schöpfung aus Nichts in dem strengen orthodoxen Sinne zu nehmen, so läge in der Annahme, die Teile des Universums seien nach einander geschaffen, nichts Absurdes, während dagegen unter Voraussetzung der Wesenseinheit von Gott und Welt der Gedanke an eine Teilung drs göttlichen Wesens nur dann vermieden ist, wenn im Universum die absolute Einheit im ungebrochnen Abglanz sich reflektiert, oder mit andern Worten, wenn alle Teilung und Vervielfältigung etwas schlechthin Zufälliges und eigentlich Nichtseiendes, nur in einer subjektiven Betrachtungsweise Bestehendes ist. Diese Einheit wird nämlich durch die Vielheit auch aus dem Grunde nicht gebrochen, weil (wie sich uns zeigen wird) das Urwesen nur für die rationelle Betrachtung in Gattungen und Arten sich gliedert, während für eine höhere Anschauung „im Ganzen wie im Einzelnen die absolute Idee sich spiegelt". Denn dem Intellekt tritt in Allem nur das Eine Bild der unendlichen Einheit entgegen.

Will man in dieser Auffassung eine höhere Einheit von Realismus und Nominalismus erblicken,[2]) so mag dies in dem Sinne zutreffen, daß das cusanische System die Irrtümer des exzessiven Realismus und des Nominalismus mit einander verbindet, wie wir im folgenden zu zeigen hoffen. — Der Apologet der Tübinger Quartalschrift schließt seine Darstellung mit den Worten: „Was sie (die Wissenschaft des Nichtwissens) erreicht, ist nicht dies, daß sie das Unsichtbare selbst schaut, sondern bloß dies, daß sie das Sichtbare als

1) A. a. O. S. 271. — 2) A. a. O. S. 279.

Manifestation der unsichtbaren Macht erkennt. So vereinigt sie in sich Scholastik und Mystik und hält in der Spekulation die Mitte zwischen scholastischer Allwisserei und nominalistischer Skepsis" (S. 285). Wäre diese Charakteristik begründet, so würde Nikolaus genau das lehren, was die klassische Scholastik lehrt, nämlich daß die menschliche Vernunft Gott nur *aus* dem geschaffenen Abbild und *nach* (secundum) seinem Dasein, nicht aber an sich und nach seinem Wesen zu erkennen vermöge. Die Sache verhält sich jedoch anders. Die cusanische Spekulation strebt das *Schauen* Gottes durch Vernunft an, sieht sich aber durch ein gerechtes Urteil in ihrem titanischen Streben gehemmt, und statt des unendlichen Lichtes die Finsternis ergreifend, wendet sie sich dem geschöpflichen Abglanz zu und begnügt sich damit, das Göttliche *nach* dem geschaffenen Abbild zu erkennen und in diesem zu schauen und zu besitzen, weil sie sich durch ihre feindselige Stellung gegen die demonstrative Erkenntnis nicht erfahrbarer Objekte die Möglichkeit verschlossen hat, Gott *aus* den Dingen zu erkennen. Mit dem wahren, wenn auch bescheidenen scholastischen Wissen von Gottes Dasein, das jener Schriftsteller als Allwisserei zu brandmarken sich nicht scheut, nicht zufrieden, sondern nach Schauen und Erfahrung verlangend, verfällt sie einer viel entschiedeneren Skepsis, als der Nominalismus, der wenigstens an der Wirklichkeit des sinnlich Erfahrbaren festhält, während die docta ignorantia auch diese verflüchtigt, da ihr alles Sinnliche nur der verworrene Schein einer durch vorgebliche Vernunftintuition erfaßten unendlichen Einheit ist. So geht ihr mit dem Göttlichen und Unendlichen auch das Weltliche und Endliche verloren.

In der ausführlichsten Weise wird die Verteidigung des Cusaners in der bereits erwähnten Schrift von Scharpff, der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa als Reformator u. s. w. (1871) geführt. Dieser Schriftsteller findet es im Hinblick darauf, daß der Gedanke, Gott sei hervorbringende, gestaltende Endursache von Allem, der in Einem Worte Alles noch so Verschiedene hervorbringt, in den Schriften de genesi u. s. w. in verschiedenen Wendungen und nach verschiedenen Seiten so klar und überzeugend entwickelt sei, eigentlich im höchsten Grade befremdend, daß der Vorwurf des Pantheismus überhaupt erhoben werden konnte (S. 366). Dieses Befremden wäre begründet, wenn es bei der Beurteilung eines Systems nicht vor allem auf den Sinn und die Tragweite der Grundlehren ankäme. Mag daher Nikolaus noch so entschieden theistischen und kreatianischen Gesinnun-

gen Ausdruck geben, so folgt daraus im günstigsten Falle nichts weiter, als daß in ihm eine alle spekulativen Ansichten bestimmende pantheistische Grundanschauung mit einer von Jugend auf eingesogenen christlichen Überzeugung im Kampfe gelegen sei. Nun gehören aber, um hierauf wiederholt aufmerksam zu machen, der Gottesbegriff, die Attributenlehre, die Kosmologie und Erkenntnistheorie des Cusaners einer monistischen und pantheistischen Grundanschauung an. So lange diese Lehren aus den Schriften des Cusaners nicht zu beseitigen sind, wird der Vorwurf des Pantheismus immer wieder aufs neue erhoben und vor der Erneuerung der cusanischen Philosophie gewarnt werden müssen. Sollen wir aber auf einige der von Scharpff hervorgehobenen Momente näher eingehen, so ist es ihm vor allem nicht gelungen, den Einwand zu entkräften, daß Nikolaus das Verhältnis Gottes zur Welt als das der erfüllten Allgemeinheit zu seinen Besonderheiten bestimme (S. 360). Ja die zur Entschuldigung vorgebrachte Bemerkung, jene allgemein gehaltene Auffassung involviere nicht notwendig den materiellen (?) Pantheismus, sondern könne ebensogut die reine Umsetzung der im Geiste Gottes gedachten Welt in die Realität des Daseins bezeichnen, insinuiert selbst den Gedanken an jenen idealistischen Pantheismus, der die „Realität des Daseins" zum bloßen Reflex verflüchtigt. Denn so sehr von einer Seite betrachtet der negative Gottesbegriff dem Cusaner Veranlassung ist, alle Realität in den geschöpflichen Abglanz Gottes zu verlegen, ebensosehr sieht sich von der anderen Seite derselbe gedrängt, wo es sich darum handelt, Gott als Schöpfer zur Geltung zu bringen, um grobsinnliche emanatistische Vorstellungen fern zu halten, das Wesen der Geschöpfe ausschließlich in die Negativität zu versetzen, so daß die Geschöpfe wie ein Widerschein im Nichts, eine Fata Morgana erscheinen. Was aber die Schwierigkeiten betrifft, die der Cusaner im Verhältnis von Gott und Welt hervorhebt, so mag es zwar dahingestellt bleiben, ob, was Scharpff betont, das Verhältnis der erfüllten Allgemeinheit zum Besonderen keine Schwierigkeit bereite, weshalb angenommen werden müsse, daß der Cusaner sich dabei immer Gott als Schöpfer und die Welt als Geschöpf denke. Diese Behauptung aber trifft nicht den Kern der Sache, da, wie wir zeigten, jene Schwierigkeiten für Nikolaus daraus entstehen, daß er Gott einerseits mit den Eleaten und Neuplatonikern als das allgemeine bestimmungslose Sein betrachtet und andererseits doch damit die Vorstellung eines über die Dinge erhabenen Schöpfers

derselben verbinden will. Was aber die Deduktion der Schöpfung aus dem Verhältnisse Gottes als des absoluten Machenkönnens zum Werdenkönnen anbelangt, so liegt ihr der Begriff des Posse zu Grunde, ist also, wie wir gleichfalls nachgewiesen haben, vielmehr ein Beweis für die pantheistische Auffassung als für das Gegenteil.

Ferner behauptet derselbe Schriftsteller (S. 363), wenn der Cusaner Gott als die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge bezeichne, so sei dies nichts anderes, als die Lehre des Apostels, daß das Unsichtbare in Gott in seinen Werken erkennbar sei. Die Ähnlichkeit des Ausdrucks aber darf uns nicht über die Verschiedenheit des Gedankens täuschen, es sei denn, wir wollen, wie früher schon bemerkt wurde, auch dem Apostel die Ansicht zuschreiben, daß Gott das bestimmungslose Sein, die durch die Sinne im verworrenen Widerschein, durch die Intelligenz in ihrer höheren Einheit erkannte Substanz der Dinge, die Koinzidenz der Gegensätze sei. Gegen die weitere Exemption aber, die Begriffe der Komplikation und Explikation seien durch den Begriff der Schöpfung zu vermitteln, läßt sich mit viel größerem Rechte sagen, der Schöpfungsbegriff werde im Denken des Cusaners durch die Begriffe des Enthaltens[1]) und Entfaltens bestimmt. Dem Cusaner zufolge schafft Gott, indem er die in seinem eigenen Wesen enthaltene und darin schlechthin verwirklichte Möglichkeit zur mannigfaltigen Wirklichkeit der Dinge *entfaltet*. Im wahren und korrekten Sinne aber kann Schöpfer der Dinge nicht die Einheit der Gegensätze, das Posse, sondern nur der lebendige, aktuelle, Nichtsein und Potenzialität von sich ausschließende persönliche Gott sein. Wenn dann unser Apologet selbst auf die mystische Vergottung hinweist, die an pantheistischer Überschwenglichkeit zu leiden scheine, aber entschuldigend bemerkt, jene mystische Überschwenglichkeit schließe das entschiedene Festhalten der Kreationstheorie keineswegs aus, so ist eine derartige Verteidigung völlig wirkungslos, da ja gerade jene mystische Überschwenglichkeit die Folge einer falschen Verhältnisbestimmung des Geistes zu Gott ist. Denn entspringt der Geist aus der in Gott vorhandenen Potenzialität, so ist er von Natur göttlichen Wesens und die mystische Anschauung kann nur eine Rückkehr in dieses Wesen bedeuten. Wird nun gleichwohl die individuelle Persönlichkeit zu wahren gesucht, so geschieht dies

1) Siehe Dr. Übinger a. a. O. S. 46.

im Widerspruch mit dem allein dem Systeme konformen Gottes- und Schöpfungsbegriff.

Auf die positiven Momente, durch die derselbe Schriftsteller zu beweisen sucht, daß Nikolaus nicht Pantheist sei, nicht, wenn auch unabsichtlich, in dem Pantheismus der bisherigen (?) Mystik sich bewege, sondern die Kreationstheorie so entschieden und bestimmt zur Geltung bringe, daß sich der mystische Pantheismus durch dieselbe aus seiner Verschwommenheit zu einer einfachen und klaren Unterscheidung zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Leben zu erheben befähigt wurde, (?indem der mystische Pantheismus, im wesentlichen bleibend, was er war, aus einem verschwommenen zu einem klaren, Gott und Welt unterscheidenden Pantheismus wurde?) antworten wir folgendes:

1. Die Analogie der göttlichen Monas mit der Zahleneinheit begünstigt den Pantheismus und enthält denselben geradezu, wenn die letztere als der mathematisch-sinnliche Ausdruck für die ontologische Einheit betrachtet, diese aber als Koinzidenz der Gegensätze oder als die einfache Einheit, die alle Unterschiede des Seienden (Geistigen und Materiellen u. s. w.) ist, bestimmt wird (S. 364).

2. Die Formel des Possest, weit entfernt davon, den Pantheismus auszuschließen, schließt vielmehr denselben ein; denn sie bedeutet nicht die von jeder passiven Potenzialität freie Aktualität des göttlichen Wesens und Wirkens, sondern die absolute Wirklichkeit des Möglichen oder die Identität der aktiven und passiven Potenz. Gott ist, was sein kann in der Einfachheit der bestimmungslosen Einheit. Die aus der Schrift: Kritik (Sichtung, cribratio) des Koran entnommene Stelle, wo es heißt, der Gott des Koran sei von der Natur der Geschöpfe, er sei nicht der Schöpfer, der aus nichts erschafft, sondern gestalte Alles aus sich, scheint allerdings einen Tadel gegen den grobsinnlichen Emanatismus, der dem Koran zur Last gelegt wird, zu enthalten, kann aber den Vorwurf eines geistigeren auf der Koinzidenz der Gegensätze aufgebauten idealistischen Pantheismus des Cusaners nicht entkräften (S. 365 ff.).

3. Der Pantheismus ist allerdings in keiner seiner Formen mit dem persönlichen Gotte vereinbar. Hieraus aber läßt sich nicht schließen, daß nicht ein solcher Versuch, Unvereinbares zu vereinbaren, gemacht werden könne, noch auch, daß der Cusaner diesen Versuch, der das Wesen der Theosophie ausmacht, in der That nicht gemacht habe, wie vor und nach ihm andere Theosophen ihn machten (S. 368). Die

Berufung auf die cusanische Trinitätslehre aber behalten wir uns vor, am geeigneten Orte eingehender zu würdigen.

4. Als ein weiteres mit dem Pantheismus unvereinbares Moment wird die Freiheit und die persönliche ewige Fortdauer des Geistes bezeichnet. Im günstigsten Falle würde hiermit nur bewiesen, daß der Cusaner durch das Festhalten an gewissen Lehren der Vernunft und des Christentums seinen pantheistischen (d. h. zum Pantheismus treibenden) Grundsätzen die Spitze abzubrechen und ihre Konsequenzen gewaltsam zu hemmen suchte. Daß aber dem Cusaner vielfach in der That die Geschöpfe insgesamt zu einem bloßen Schein, zu einem rein Negativen herabsinken, kann schon nach der bisherigen Darstellung nicht bezweifelt werden und wird sich in der Erkenntnistheorie noch deutlicher herausstellen. Denn dieser zufolge ist das sinnliche Erkennen nur eine unvollkommene und verworrene, die absolute Einheit in sinnlicher Zerstreuung und Verzerrung darstellende Form der intellektuellen Erkenntnis.

Die von dem Individualismus unseres Philosophen entnommene Instanz aber beweist wiederum jene These nicht; denn bei der Darstellung der Kosmologie werden wir uns überzeugen, daß es einen Individualismus gibt, der sich mit dem Pantheismus und Universalismus recht wohl verträgt und nur eine andere Form und Wendung derselben ist. Poetisch schwungvoll und der Absicht des Cusaners zweifellos entsprechend, aber nicht im stande, den in den Prinzipien selbst angelegten Pantheismus des Cusaners hinwegzuräumen, sind die Worte: „Gott ist nach Cusanus nicht ein unersättlicher Chronos, der seine Geschöpfe unaufhörlich verschlingt, sondern der Schöpfer voll Liebe und Güte, dessen Freude es ist, daß ein All von Wesen in gegenseitiger Ergänzung sich ihres Daseins und der möglichsten Steigerung des Lebensgenusses erfreue und so der Eine Schöpfer im Einklange von Millionen Zungen gepriesen und verherrlicht werde" (S. 369). Um den wahren Wert dieser Poesie zu erkennen, möge sich der gütige Leser an das erinnern, was über den spekulativen Gehalt des Possest und der Koinzidenz der Gegensätze von uns gesagt worden ist. Denn mag man sich die absolute bestimmungslose Einheit universalistisch als im Spiel des Werdens und Vergehens nur sich selbst suchende und setzende Alleinheit oder individualistisch als unzählige Monaden aussprühende unendliche Monas denken: Leben und Bewußtsein werden immer bloße Phänomene bleiben, die insbesondere in der letzteren, individualistischen

Auffassung ganz und gar von dem wechselvollen Spiel der Verhältnisse und Verbindungen der Monaden abhängen.

Weiterhin wird auf die von Nikolaus konstruierte Vermittlung zwischen Gott und Welt durch Christus hingedeutet, die nur auf dem Standpunkt der Kreationstheorie Sinn und Bedeutung habe (S. 369). Dieses Argument würde zutreffen, wenn im cusanischen Systeme die Inkarnation selbst in ihrem traditionellen, dogmatischen Sinne festgehalten würde. Dafür jedoch, daß dem nicht so sei, werden wir den Beweis führen, und deutet der Verteidiger unseres Philosophen zu allem Überflusse selbst an, indem er zugibt, daß in der Auffassung des Cusaners die Versöhnung in Christus zunächst als eine kosmische erscheine und die mit der Logosidee in Einklang gebrachte Naturphilosophie sei. Da nun aber im System des Cusaners sowohl die Logosidee als auch die Naturphilosophie eine gleichmäßig pantheistische Gestalt zeigen, so ist nicht abzusehen, wie aus einer solchen Auffassung der Inkarnation etwas zu Gunsten der Reinheit des cusanischen Schöpfungsbegriffes gefolgert werden könne.

Endlich wird mit Unrecht auf die Versicherung der Unmitteilbarkeit und Unbegrenzbarkeit des göttlichen Wesens Gewicht gelegt (S. 370). Denn eine Philosophie, die das oberste Denkprinzip destruiert, wird kein Bedenken tragen, die Unbegrenzbarkeit und die Begrenzbarkeit der unendlichen Einheit zugleich zu behaupten, indem eine und dieselbe absolute Möglichkeit zugleich als unendliche Aktualität (als absolut verwirklicht) und als passiver Grund für eine relative Verwirklichung in der endlosen Reihe der Geschöpfe dargestellt wird. Begegnen wir doch denselben Annahmen in allen pantheistischen Systemen, die auf einige spekulative Durchbildung Anspruch erheben. So lesen wir in einer dichterischen Verherrlichung der Vedantaphilosophie: „Der ruhige Glanz mit unerschaff'nem Licht, dem ewigen, dem unvergänglichen, wie könnt er, ohne Teilchen und ohne Makel, bei der Welterschaffung in Veränderlichkeit geraten? Oder wenn die immer gleich Blättern des blauen Lotos leuchtenden Wolkenzüge zum Vorschein kommen, welche Veränderung des Himmels entsteht denn dadurch?" [1])

Auch in der jüngsten in unseren Gegenstand einschlägigen und trotz ihres geringen Umfangs gehaltreichen und instruktiven Schrift:

---

1) Der Erkenntnismondaufgang. Aus dem Sanskrit übersetzt von Hirzel. 1846. S. 86. Cfr. Sancara, ed. Windischmann. 1833. vv. 18. 19. 20.

„Über die Gotteslehre des Cusanus" von Dr. Übinger (Münster, 1888) wird der Versuch gemacht, diese Lehre gegen die Anschuldigung des Pantheismus zu verteidigen. Im Entwicklungsgang des Cusaners seien zwei verschiedene Denkrichtungen, die symbolisch-mathematisch-spekulative und die exakt-mathematisch-spekulative, oder kürzer die symbolische und exakte zu unterscheiden (S. 133). Die erstere bleibe in einem mystischen Dunkel und daher in einer rein negativen Gotteserkenntnis befangen, die letztere dagegen erhebe sich mittels der Betrachtung der Welt zum positiven allgemein verständlichen Ausdruck der Erkenntnis Gottes (S. 134). Die symbolische Denkrichtung ist beherrscht durch den Grundsatz der Einheit der Gegensätze, die zuerst schlechthin als Identität, dann als Jenseits der Einheit, dann konkreter als das Selbige und endlich als das Nichtandere bestimmt wird (S. 16 ff. S. 73 ff.). Dagegen die exakte Denkrichtung kennzeichnet sich durch die von der Betrachtung der Geschöpfe aus gewonnene Bestimmung des göttlichen Urgrunds als „wirkliches Können" und einfach als „Können" (S. 93 ff.).

Aus dem ersten Teile der Schrift heben wir hervor, was vom Glauben und von den wahrscheinlichen Annahmen gesagt ist. Was den Glauben betrifft, so ist zwar nicht zu bestreiten, daß der Cusaner den christlichen Glauben von dem natürlichen Glauben, der Anfang der Erkenntnis ist, unterscheidet; zugleich aber muß erinnert werden, daß dem Cusaner der natürliche Glaube nicht habitus principiorum im hergebrachten peripatetisch-scholastischen Sinne, sondern intellektuelle, alle höhere Erkenntnis in unentfalteter Weise einschließende Anschauung ist, also doch dem Wesen und Inhalte nach mit dem christlichen Glauben und mystischen Schauen in der Tendenz und Konsequenz der cusanischen Spekulation zusammenfällt. Die wahrscheinlichen Annahmen aber setzen sich an die Stelle der absoluten, dem menschlichen Erkennen unzugänglichen Wahrheit. Denn was sollen wahrere und wahrste Annahmen (S. 73), wenn die Wahrheit selbst erreichbar ist? Der Sinn dieser Vergleichungsstufen kann also nur der sein, daß dem denkenden Geiste zwar eine Annäherung an die Wahrheit, ihre Erkenntnis selbst aber unmöglich sei. Dies wird aus der Jenseitigkeit der absoluten Einheit von Subjekt und Objekt gefolgert; denn da das menschliche Erkennen immer im Gegensatze von Subjekt und Objekt befangen bleibt, so kann es von den Dingen nur Annahmen (conjecturae) haben (S. 9). Schon hieraus geht hervor, daß die Behauptung nicht richtig

sein könne, es sei nicht die Koinzidenz der Gegensätze Grundvoraussetzung des cusanischen Systems, sondern der Satz, daß Gott alles wirklich ist, was sein kann. Wie uns scheint, ist dieser Satz nur eine bestimmte Anwendung des Prinzips der Einheit der Gegensätze auf den Gegensatz des Möglichen und Wirklichen; jenes Prinzip selbst aber entspringt aus dem Standpunkt der intellektuellen Anschauung, der zum eleatischen Seinsbegriffe führt, mit welchem die Einheit der Gegensätze unmittelbar gegeben ist. Die Identität des Möglichen und Wirklichen aber ist durchaus (im Verhältnis zur Scholastik) dem Cusaner eigentümlich, weshalb es befremdlich berührt, wenn (S. 22) zu lesen ist, in Gott sei kein Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit. Denn wenn dies in einem gewissen Sinne auch gesagt werden kann, ja gesagt werden muß, so ist doch im vorliegenden Falle die exakteste Bestimmung erforderlich. Nach dieser aber lehrt die Scholastik, daß Gott nicht Einheit des Möglichen und Wirklichen, sondern reine Wirklichkeit mit Ausschluß jeder Möglichkeit, d. h. (denn nicht die Widerspruchslosigkeit oder logische Möglichkeit kommt hier in Frage) jeder Bestimmbarkeit oder passiven Potenz ist.

Von hohem Interesse ist die Gegenüberstellung des Verhaltens des Gegners Wenck und des Bewunderers Bernhard von Tegernsee (S. 50 ff. S. 69 ff.) zur Spekulation des Cusaners. Gegner und Bewunderer haben dieselbe im wesentlichen auf gleiche Weise verstanden. Dr. Übinger ist der Meinung, daß beide sie mißverstanden. Wir halten dafür, es liege die Annahme viel näher, daß beide richtig verstanden, und daß Bernhard von Tegernsee bezüglich der Einheit der Gegensätze den Gedanken des Cusaners wesentlich richtig wiedergibt, wenn er sagt: „Dort ist die Einheit Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit Einheit, dort die Linie Kreis, Dreieck, Durchmesser, Kugel und umgekehrt, dort das Accidens Substanz, der Körper Geist, die Bewegung Ruhe, dort der Anfang Ende, das Jetzt Damals, das Unmögliche Notwendigkeit, die Zeitlichkeit Ewigkeit, die Finsternis Licht, das Nichtwissen Wissen, die Möglichkeit Wirklichkeit, dort ist das Bild die Wahrheit" (S. 71).

Dr. Übinger selbst gibt uns einen sehr bedeutsamen Wink für das richtige Verständnis der Einheit der Gegensätze, wenn er (S. 54) gegen Denzinger äußert: „Die Monas und der Punkt sind, so unglaublich uns dies auch erscheint, dem Cusaner sehr große, unbegreifliche Mächte". Der Cusaner lehrt eben theosophisch, daß Gott das

Wesen der Wesen, Monas, Punkt, Kleinstes, zugleich aber auch das Alles überragende Sein ist. Hört der Cusaner wegen dieser letzteren Bestimmung auf, Pantheist zu sein? Nur dann, wenn man mit diesem Worte ausschließlich jene naturalistische Auffassung des einen Seins bezeichnen wollte, wornach dieses völlig im Endlichen aufgeht. Die cusanische Lehre wäre dann aber als Panentheismus, oder als theosophischer Pantheismus zu bezeichnen.

Der Ursprung des Possest wird (S. 58) richtig mit der Frage gekennzeichnet: Sollte man Gott, die Ursache der Welt, nicht in gewissem Sinne mit den Namen dieser Weltfaktoren (Möglichkeit und Wirklichkeit) benennen dürfen? Hierauf werden wir jedoch antworten: mit Wirklichkeit: ja, mit Möglichkeit: nein! Denn durch die Setzung dieser in Gott würde er nicht mehr ausschließlich zur wirkenden (resp. finalen und vorbildlichen), sondern auch zur Materialursache gestempelt werden.

Von der Äußerung (S. 66), Meister Eckhart lehre mit dem Fürsten der Scholastik, Gott sei das Sein, gilt das bekannte Wort, daß, wenn zwei dasselbe sagen, es nicht immer dasselbe sei. Nach dem Fürsten der Scholastik ist das Sein, das Gott ist, jenes, das Nichtsein und Bestimmbarkeit (Potenzialität) von sich ausschließt, nach Eckhart und dem Cusaner dagegen jenes Sein, das mit beiden identisch ist. Eckhart und Nikolaus gewinnen ihren Seinsbegriff durch vorgebliche Intuition. Thomas aber bildet den Begriff des göttlichen Seins mit Hülfe des Kausalitätsprinzips, das ihn zunächst nur zum Dasein unter bestimmten Attributen und weiterhin zu den übrigen Attributen Gottes führt. Was aber diese anbelangt, so ist es keineswegs zufällig, wenn Nikolaus in der Wahl seiner Ausdrücke nicht glücklich ist. „Statt von einem Merkmale auszugehen, will er gleich alle auf einmal zusammenfassen, er läßt die göttlichen Attribute eins sein. In diesem Vorgehen ist er durchaus nicht wählerisch in seinen Ausdrücken. Er spricht von Gegensätzen, von konträren und kontradiktorischen Gegensätzen, als ob die göttlichen Attribute konträre, kontradiktorische Gegensätze wären. Kein Wunder, wenn bei diesen Gegensätzen an die Gegensätze von Gott und Welt und an deren Einheit gedacht wird" (S. 74). Um so mehr zu verwundern aber ist, wenn diese Einheit als Zusammenfassung der Attribute, die wir gewohnt sind, Gott zuzuschreiben, als der wirkliche Sinn der coincidentia oppositorum hingestellt wird, statt daß man einsähe und zugäbe, daß der Cusaner in

der That das logische Sein, in welchem gewissermaßen alle Gegensätze in eine unterschiedslose Einheit aufgelöst sind, mit dem unendlichen Sein verwechselte.

In überzeugender Weise wird von Dr. Übinger nachgewiesen, daß Nikolaus den einfachen Ausdruck posse schließlich als den relativ vollkommensten und zutreffendsten für das Wesen der unendlichen Einheit betrachtete (S. 124 ff.). Wovon wir uns aber nicht überzeugen können, ist, daß dieser Ausdruck den pantheistischen Gedanken formell und entschieden ausschließe. Vielmehr begünstigen die vom „Können" gebrauchten Wendungen selbst diesen Irrtum. Die Dinge sind nichts als Erscheinungen des Könnens, das Können schafft Himmel und Erde durch sein Erscheinen (S. 126), denn in allen, welche sind und sein können, kann man nichts anderes als das Können sehen (S. 127). Der Verfasser meint wohl, auch hier sei so wenig als früher an eine Wesensgemeinschaft zwischen dem, was erscheint, und der Erscheinung selbst zu denken. Hiergegen fragen wir, ob denn die Dinge nicht eben dadurch, daß sie als Erscheinungen bezeichnet, auch als wesenlos hingestellt werden? Wir werden in dieser Erklärung bestärkt werden, wenn sich uns zeigen wird, daß dem Cusaner die endlichen Wesenheiten teils nominalistisch zu bloßen Gebilden der Abstraktion, teils extrem realistisch zu Modifikationen eines einzigen Seins werden, was mit dem Ausdruck, die Dinge seien Erscheinung des einen unendlichen Seins, des Könnens ganz vortrefflich harmoniert. Inzwischen aber gibt uns der von Dr. Übinger hervorgehobene Umstand, daß der Cusaner in dieser letzten Fassung des Gottesbegriffs als Können eine Formel zu besitzen glaubt, die alle Meinungsverschiedenheit in Übereinstimmung aufzuheben geeignet sei, einen Fingerzeig in derselben Richtung: den Hinweis nämlich darauf, daß das Können mit den übrigen Formeln (des Possest, non aliud, des Jenseits der Einheit, der Einheit der Gegensätze) wesentlich gleichbedeutend sei und von ihnen nur durch die größere Unbestimmtheit (indem im Können kein Gegensatz, auch nicht der des Möglichen und Wirklichen, der passiven und aktiven Potenz ausgedrückt ist) sowie durch den Schein einer näheren Verwandtschaft mit dem christlichen Begriffe einer schöpferischen Allmacht sich unterscheide. Nur durch solche Vieldeutigkeit, die weder den pantheistischen noch den theistischen Gedanken zum klaren und bestimmten Ausdrucke bringt, empfiehlt sich das „Können" als Einigungsformel widerstreitender Ansichten. Einen berechtigten Anspruch auf

Anerkennung aber dürfte die Wahl so elastischer Formeln nur dann erheben können (S. 131), wenn die tiefsten Fragen der Metaphysik statt durch wissenschaftliche Diskussion durch diplomatische Finessen zur endgültigen und allgemein befriedigenden Lösung geführt werden könnten. — Im Begriff des Könnens liegt sowenig als in dem des Können-Ist ein Fortschritt über die Einheit der Gegensätze hinaus. Wenn aber von diesem gesagt wird, daß er erst von Giordano Bruno im pantheistischen Sinne umgedeutet worden sei (S. 134), so hängt diese Behauptung mit der oben erwähnten Deutung der Koinzidenz zusammen, nach welcher diese nur ein kühner Ausdruck für die Einheit der göttlichen Attribute wäre. Gesetzt aber auch, es sei dies dem Wortlaute nach zuzugestehen, so sind eben die vom Cusaner in eins gedachten Attribute gegensätzliche, nämlich Möglichkeit und Wirklichkeit, Stoff und Form, Materie und Geist. Diese Einheit bedurfte einer Umbildung im pantheistischen Sinne nicht, da sie von vorneherein und wesentlich pantheistisch ist.

Das Gemeinsame der zwei unterschiedenen Richtungen soll in den Sätzen enthalten sein: 1. Gott ist alles, was sein kann, aktuell, er ist die reine Wirklichkeit; 2) Gott ist Ursache dessen, was außer ihm ist. Diese Sätze sollen Grundanschauungen ausdrücken, die dem Cusaner mit der Scholastik gemeinsam seien. Wenn wir uns nicht durch oberflächlichen Schein täuschen lassen, dürfte diese Übereinstimmung gerechtem Zweifel unterliegen. Der sich selbst bestimmende Gott des Cusaners, das Possest, ist nicht der actus purus der Scholastik, und Dr. K. Werner dürfte im wesentlichen mit seiner Behauptung, dem Cusaner sei Gott nicht actus purus, im Rechte sein. Mag immerhin Nikolaus des Ausdrucks purissimus actus sich bedienen, ein Gott, der alles ist, was möglich ist, in unterschiedsloser Weise, also Geist und Materie, Form und Stoff, ist der Gott der Eleaten, nicht der wahre, von jeder Bestimmbarkeit, jedem Grund der Veränderlichkeit freie Gott. Denn es ist, um dies immer wieder einzuschärfen, zweierlei, ob man als Ursache der Dinge die schlechthinige Wirklichkeit oder die absolut wirkliche (genauer verwirklichte oder sich verwirklichende) Möglichkeit bezeichnet. Darnach ist der zweite Satz zu beurteilen. Die Betrachtungsweise, die Gott zur Welt ins Verhältnis von Ursache und Wirkung setzt, ist die rationale, über welche sich die intellektuelle und noch mehr die göttliche erhebt. Auf diesen verschwindet jeder Gegensatz des Andersseins und zeigt sich nur die absolute Einheit, die

reine Identität. Das endgültige Resultat unseres Autors lautet dahin: Lautere Wirklichkeit, sodann bewirkende, urbildliche und Zweckursache ist Gott auch nach scholastischer Lehre. Die Grundlage der Scholastik hat demnach Cusanus stets festgehalten (S. 136). Wäre dem so, so müßte man sich nur darüber wundern, wie der Cusaner den Standpunkt der Vernunftanschauung und Vernunfterfahrung sowie das Prinzip der Einheit der Gegensätze so entschieden der Scholastik entgegenstellte. In Wahrheit beweist diese Auffassung zu viel und daher nichts. Der schroffe Gegensatz, in welchen der Cusaner überall mit der herrschenden Lehre tritt, ließe sich schlechterdings nicht begreifen, wenn die Differenz nicht schon in der Grundanschauung gelegen wäre. Diese ist in der That vorhanden und liegt im Standpunkt und Prinzip, die der Cusaner der peripatetisch-scholastischen Theorie der abstraktiv-demonstrativen Gotteserkenntnis entgegensetzt. Den Standpunkt der Vernunftanschauung aber und das Prinzip der Einheit der Gegensätze hat der Cusaner in allen Phasen seiner geistigen Entwicklung festgehalten. Die Formel des Possest ist nur ein konkreter Ausdruck desselben, der vor den übrigen Formeln (des Jenseits der Einheit, des Selbigen, des non aliud) wegen der darin enthaltenen konkreteren Begriffe den Vorzug größerer Anschaulichkeit besitzt, ein Vorzug, der freilich andererseits durch den Nachteil geringerer Universalität beeinträchtigt wird. Das Können aber ist nur der kürzere Ausdruck für die Einheit der passiven und aktiven Potenz, indem es ebensowohl das dem Möglichen als dem Wirklichen gleiche Können bedeutet.

So anerkennenswert das Bestreben Dr. Übingers ist, „alle Schriften des Cusaners nach einer einheitlichen und übereinstimmenden Ansicht zu deuten" (S. 137), in der Richtung, in welcher sich dasselbe bewegt, muß es als ein erfolgloses und mißlungenes bezeichnet werden. Daß in den Lehren des Cusaners eine gewisse Übereinstimmung herrsche, ist auch unsere Ansicht, als das Übereinstimmende betrachten wir aber nicht den theistischen, sondern den theosophischen Grundgedanken. Denn die cusanische Einheit oder die Wirklichkeit alles dessen, was möglich ist, des Kleinsten und Größten, Materiellen und Immateriellen, des Physischen, Mathematischen und Metaphysischen, ist um Himmelsweiten verschieden von der unendlichen Wirklichkeit, die nicht formell, sondern nur virtuell und eminent alles Sein in sich schließt. Jener Begriff der Einheit ist eine täuschende Intuition, beruhend auf der Verwechslung des logischen Begriffs mit

dem unendlichen Sein; *diese unendliche Wirklichkeit* aber ist die nicht durch Anschauung von der Vernunft erreichbare, sondern nur auf Grund des Kausalitätsprinzips erschlossene und überseiende Ursache der Dinge.

Nach alledem dürfte es keinem Zweifel unterliegen, was wir von dem angeblichen Verdienste dieses neuesten Versuches, „den Ruf eines anerkannt hervorragenden Mannes von den ihm anhaftenden Flecken gereinigt zu haben" (Laacher Stimmen, Jg. 1888. Bd. 35. S. 544) halten werden. In diesem Falle ist die „Ehrenrettung" der *Lehre* wenigstens, denn diese, nicht der Mann, wie wir wiederholt einschärfen, kommt für uns in Frage, nicht gelungen. Die Flecken liegen so tief, daß sie durch Interpretationskünste sowenig sich hinwegtilgen lassen, als ein Mohr weiß gewaschen werden kann. Zwar gibt man zu (a. a. O. S. 541), daß der Cusaner eine gewisse Abneigung gegen die scholastische Methode oder besser gegen ihre übertriebene Ausbildung (?) hegte und daß er einen neuen selbständigen Weg zum Gottesbegriff suchte. Nun ja, eben das sagen auch wir; nur haben wir überdies bewiesen, daß dieser neue Weg der *theosophische* und daß er ein Irrweg ist. Vom Possest sagt man, es sei freilich ein barbarisches Wort, durch das der Cusaner die göttliche Wesenheit am kürzesten ausdrücken zu können glaubte. Freilich ein barbarisches Wort! Wir sind im stande dafür aus der neueren Philosophie elegantere zu bieten, wie Subjekt-objektivierung, das sich selbst setzende Ich, die Identität des Idealen und Realen u. s. w. Allen diesen Formeln, man beachte es wohl, ist der Grundgedanke gemeinsam, den die cusanische des Possest in so unübertrefflich bezeichnender Weise ausdrückt, daß das Urprinzip Wirklichkeit oder Verwirklichung einer unendlichen Möglichkeit sei. In diesem Possest, in dieser Identität der Gegensätze „so ziemlich" und ungefähr dasselbe wie in dem thomistischen Begriff des actus purus erblicken wollen, heißt sich über einen klaffenden Abgrund hinwegtäuschen und im Kampfe gegen den modernen Pantheismus und Theosophismus der mächtigsten Waffe begeben. Denn die angeführten modernen Formeln, in die abstrakte Sprache der Ontologie übersetzt, besagen thatsächlich nichts anderes als das Possest des Cusaners. Wenn wir angesichts dessen lesen (a. a. O. S. 543), in dem Satze: Deo nihil opponitur liege „so ziemlich" dasselbe wie in der scholastischen (aristotelischen) Lehre, daß die Substanz keinen Gegensatz (contrarium) habe, werden wir unwillkürlich an Gretchens naiven Ausspruch: Ungefähr

sagt das der Pfarrer auch! erinnert. Wer aber in aller Welt behauptet von uns Peripatetikern, daß die Substanz keinen Gegensatz habe, weil sie alle Gegensätze in sich befasse und aufhebe, wie der Cusaner vom göttlichen Sein es lehrt? Auf die Frage: sollen wir den Cusaner immer unrichtig verstehen? (S. 542) antworten wir: Nein, wir sollen ihn richtig verstehen. Das richtige Verständnis aber gewinnen wir nur dann, wenn wir seine Lehren im Zusammenhang des Systems, also sowohl die theologischen als auch kosmologischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen, erfassen, nicht aber wenn wir allein seine Lehren über Gott und von diesen nur die unverfänglich klingenden Aussprüche in Betracht ziehen, wie von seinen neuesten Verteidigern geschieht. Denn diese, nicht uns trifft der Vorwurf, es unterlassen zu haben, alle Schriften des Cusaners in ihrem übereinstimmenden Sinne zusammenzunehmen. Eine Betrachtung aller Schriften und des gesamten Systems aber stellt den theosophischen und damit für uns wenigstens den prinzipiell irrtümlichen Charakter derselben als evidente Thatsache heraus. Man gibt die kühnen, „vielleicht zu kühnen" Ausdrücke des Cusaners zu und ignoriert die Quelle, aus der diese Kühnheit der Ausdrücke stammt. Wie kommt der Cusaner zu diesen kühnen Ausdrücken? Einfach dadurch, daß sein reformatorisches Denken, — er trat ja als Reformator der Philosophie nach Standpunkt, Prinzipien und Methode auf — das allerdings in einem Gärungsprozesse begriffen ist und sich vielfach noch in den herkömmlichen Geleisen, Begriffen und Formeln bewegt, der Denkweise der Neuplatoniker, des Meister Eckhart, die seine wirklichen Gewährsmänner sind, weit näher steht, als der klassischen Scholastik. Unter solchen Umständen müssen die wohlgemeinten Versuche einer „wohlwollenden Erklärung" der allzukühnen Aussprüche mißlingen, ja kläglich scheitern. Oder verdient z. B. die Meinung, die Koinzidenz bedeute soviel als Gleichwertigkeit, Äquivalenz (a. a. O.) ein milderes Urteil? Wir hätten also ein göttliches Sein anzunehmen, das dem Nichts, das der passiven Potenz äquivaliert, woraus die Dinge „wie" aus einem Nichts, „wie" aus einer passiven Potenz hervorgehen! Wo ist ein katholischer Theologe, der sich zu solchen Lehren bekennen möchte? Man beruft sich auf die distinctio intrinseca, deren sich „große Theologen" in der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit bedienen und die sie als objektive Fähigkeit, innere kontradiktorisch-entgegengesetzte Prädikate, zumal aufzunehmen, definieren sollen. Wie es sich mit dieser Lehre auch verhalten mag — wir haben

keine Veranlassung, darauf einzugehen — so steht in jedem Falle fest, daß sie dem nach des Cusaners eigenen Geständnis widersprechenden Begriff der unendlichen Möglichkeit einen Halt nicht zu geben vermag. Oder soll uns die Absurdität, die unstreitig in der Leugnung des obersten Denkprinzips liegt, allein schon als hinreichender Grund bestimmen, die Koinzidenz der Gegensätze um jeden Preis in einem zulässigen Sinne zu erklären? Ich antworte mit der Gegenfrage, ob denn nicht auch andere hochberühmte Namen im Altertum und der Neuzeit, durch falsche Spekulation verleitet, derselben Ungereimtheit sich schuldig machten, und über die Gesetze der „gemeinen" Logik sich erhaben dünkten? Oder soll auf einem Schelling (der das princ. contradictionis nur für das Endliche gelten läßt) und einem Hegel (der den Widerspruch als Prinzip an die Spitze seiner metaphysischen Logik stellt) die Makel der Absurdität haften dürfen, während wir sie von Nikolaus Cusanus, der sich doch sonst in Anschauungen bewegt, die jenen Denkern verwandt sind, hinwegzuwaschen uns aufs eifrigste bemühen?

Inwieweit es dem Cusaner mit der Annahme einer wahrhaften Wesenheit des Vernrsachten ernst sei, wollen wir nunmehr untersuchen, indem wir uns zur Betrachtung des geschaffenen Seins, des Kosmos wenden. In Verbindung damit werden wir die Frage zu beantworten haben, wie der Cusaner über die Realität der Verstandesbegriffe, ob realistisch oder nominalistisch gedacht habe. Die wichtigste Bestimmung über das All ist die der Einheit desselben. Die Welt ist dem Cusaner, scholastisch gesprochen, ein unum per se. Ihre Einheit nicht Einheit der Ordnung, sondern des Seins und Wesens. Diese Auffassung ist eine Konsequenz des eleatischen Seinsbegriffs, die von unserem Philosophen ohne Rückhalt gezogen wird.

Die Welt ist das zusammengezogene oder konkrete Größte. Wie daher in Gott die Gegensätze eins sind, so sind sie auch in der Welt eins, jedoch contracte, oder die Welt ist unum opposita praeveniens contracte. (De doct. ign. 2, 4.) Das größte Quantum ist im kleinsten, dem Punkte enthalten. Könnte sich jemand außerhalb der Welt stellen, so wäre sie für ihn wie ein unteilbarer Punkt unsichtbar. (De ludo globi, l. I.) Die Welt ist also konkretes Sein, konkrete Unendlichkeit, die ins Viele, Endliche, Zusammengesetzte, Successive herabgezogene Einheit, Unendlichkeit, Einfachheit und Ewigkeit. Das Universum ist ein Sein, in Kontraktion (z. B. hier als Sonne, dort als Mond)

Alles in Allem. Daher widerspricht es der absoluten Einheit Gottes nicht, im Universum zu sein, denn er wohnt dem Ganzen und durch dieses dem Einzelnen inne. Gott ist im Universum per simplicem emanationem, d. h. als die absolute Wesenheit, wovon das Universum selbst die kontrahierte ist. Est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo. (De doct. ign. l. c.)

Dem Gedanken des Cusaners würde man nicht gerecht werden, wenn man ihm die Fassung geben wollte, daß das Einzelne nur im Ganzen und durch dieses in Gott seinen Endzweck habe und so gewissermaßen sein Sein dem Ganzen verdanke und durch dieses auf Gott bezogen sei. Vielmehr hat das Einzelne formell ein Sein nur im Ganzen und durch dieses in Gott. Auch kann nicht von der Gegenwart Gottes per essentiam die Rede sein, denn auf diese Weise ist Gott im Einzelnen nicht durch das Ganze, sondern jedem unmittelbar als unmittelbare Seinsquelle gegenwärtig. Das Einzelne ist durch das Ganze in Gott, und Gott ist durch das Ganze im Einzelnen, so daß das Einzelne in seiner Einzelnheit als ferne von Gott und gottlos, in seiner Einheit aber mit allem Anderen als in Gott und eins mit Gott betrachtet wird.

Die Behauptung der Einheit des Seins hätte zu jener trostlosen Ansicht von den Dingen führen müssen, die jede Vielheit als Sinnenschein betrachtet und überall nur die gleichförmige Leere des Vernunftbegriffes sieht. Dieser Konsequenz aber stellt sich das Bedürfnis entgegen, in der Welt Schönheit, Ordnung, Harmonie zu erblicken: ein Bedürfnis, dem freilich durch das Prinzip der Einheit des Seienden fortwährend Abbruch geschieht. Im Zusammenhang hiermit steht die Lehre von der Weltseele. In dieser erscheint das Weltall als ein Organismus nach Analogie des von einer vernünftigen Seele belebten menschlichen Leibes. Offen wird die Sympathie mit der platonischen Weltseele ausgesprochen. Die Kritik, welche die Peripatetiker an ihr üben, dringe nicht in den Kern, sondern bleibe an der Schale hängen. (L. c. c. 9.) Um der Leere des eleatischen Seins zu entgehen, hatte Platon den idealen Kosmos als eines der Prinzipien der Weltbildung eingeführt, nach dessen Vorbild die Dinge in Gattungen und Arten gegliedert und für den endlichen Geist erkennbar sind. Diese platonische Ideenwelt wird jedoch vom Cusaner in einer dem eleatischen Standpunkt sich wieder nähernden Weise umgebildet. Es ist nur eine Idee

und diese eine Idee ist Seele der Welt, sie ist in Allem, jedoch nicht in absoluter Einheit und Einfachheit wie in Gott, sondern in mannigfaltiger Beschränkung. Gäbe es unterschiedene Vorbilder, so wäre jedes ein Größtes. Es ist daher eines, wie notwendig, so auch genügend. Nos rerum diversitates videntes admiramur quomodo unica ratio simplicissima omnium sit etiam diversa singulorum: quod tamen necessario scimus ex docta ignorantia, quae diversitatem in Deo ostendit identitatem ... Oportet igitur acute intelligere ista: quoniam anima mundi est consideranda ut quaedam forma universalis, in se complicans omnes formas, non tamen existens actu nisi contracte in rebus. (L. c.)

So tritt denn in der Betrachtung des Alls bald der Gesichtspunkt der Einheit des Seins, bald die Auffassung desselben als eines organischen Ganzen in den Vordergrund. Ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare, quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo ac manibus ac corpori et homini toti servit per hoc, quod est tantum ad ambulandum, et ita de oculo et reliquis membris, pariformiter de mundi partibus. (L. c. l. 2, 12.) Derselbe Gedanke einer organischen Einheit ist im Folgenden ausgesprochen: Cum quaelibet res actu omnia esse non potuit, quia fuisset Deus ... ob hoc fecit omnia in diversis gradibus esse sicut et illud esse, quod non potuit simul incorruptibiliter esse, fecit incorruptibiliter in temporali successione esse,[1]) ita ut omnia id sint quod sunt, quoniam aliter et melius esse non potuerunt. Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet, et omnia in omnibus contentantur. (L. c. 2, 5.)

Daß die Vorstellung von einer organischen Einheit des Alls doch mehr die dichterische Einkleidung für den reinen Vernunftbegriff des einen Seins sei, beweisen die Worte: Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset. In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia: ut in ipso sint ipsum contracte. Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum: contrahit omnia ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt

---

1) Cfr. Aristot. de anima B. 4. 415 b. 3.

in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere. Non igitur omnia sunt plura, quoniam pluralitas non praecedit quodlibet. Unde omnia sine pluralitate praecesserunt quodlibet ordine naturae: non sunt igitur plura in quolibet actu, sed omnia sine pluralitate sunt idipsum. (L. c.)

Löst sich alle Verschiedenheit dem zur intellektuellen Betrachtung sich aufschwingenden Geiste in die Einheit des Seins auf, so gibt es folgerichtig kein wahres Entstehen und Vergehen von Wesen. Dieser Überzeugung gibt der Cusaner wiederholt Ausdruck, insbesondere auch dort, wo er nachzuweisen sucht, daß die Erde nicht geringer sei als die übrigen Himmelskörper; denn auch in der Sonne und im Monde gebe es Organismen und menschenähnliche Wesen, die auf Erden herrschende Wandelbarkeit aber sei kein Grund, die Erde für niedriger als die superlunarische Sphäre zu halten; denn nichts geht völlig zu Grunde, es gibt keinen gänzlichen Tod, indem die Materie in die Potenzialität, die Form aber in die allgemeine Form zurückkehrt, also der Körper nach unten zum Zentrum, die Seele nach oben zur Peripherie, die in Gott geeinigt sind, in welchem sie einst wieder vereinigt werden, was jedoch ohne göttliche Belehrung niemand wissen kann. (L. c. 2, 12.)

Das Dasein der Welt ist nicht zufällig, sondern notwendig; ebenso ist ihre Beschaffenheit von der Art, daß sie nicht anders sein könnte. (L. c. 2, 8.) Zwar, wenn man nur die einzelnen Dinge in ihrem Werden betrachtet, so ist Zufälligkeit und Möglichkeit des Anderssein anzuerkennen, richtet man aber den Blick auf das Ganze, so fallen Zufälligkeit und Möglichkeit des Andersseins hinweg; denn in der Verschiedenheit erweist sich die Kraft der Einheit dadurch, daß alles auf einander bezogen, alles in allem ist. Unschönheit und Unvollkommenheit, das Übel und das Böse sind nur im Einzelnen, verschwinden aber, wenn man sich auf den Standpunkt des Ganzen erhebt.

Die Einheit des Seins duldet im Universum keinen sprunghaften Übergang, vielmehr besteht lückenlose Kontinuität. Die Unterschiede sind nicht spezifische, sondern graduelle. Zwischen den verschiedenen Gattungen der Dinge besteht eine derartige Verkettung, daß die höhere mit der niederen in einer mittleren zusammenfällt und aus ihnen ein ununterbrochenes, vollkommenes All resultiert. Inter genera unum universum contrahentia talis est inferioris et superioris connexio, ut in medio coincidant, ac inter species diversas talis combinationis

ordo consistit, ut suprema species generis unius coincidat cum infima immediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum. (L. c. 3, 1.) Es liegt hier eine Verwechslung logischer Verhältnisse, wozu die intermediären Spezies gehören, mit den Intensitätsgraden vor, in welchen Qualitäten als Mittelglieder zwischen ihren konkreten Gegensätzen bestehen, auf welche schon Albert der Große aufmerksam gemacht hat. (De Praedicabilibus, tract. IV. c. 3. Opp. Omn. ed. Vivès, 1890. t. I. p. 64.)

Die Mannigfaltigkeit besteht nur in der Einheit, die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Von jener oder der Anderheit wird gesagt, sie habe keine positive Ursache, im Unendlichen sei keine Anderheit, obgleich der Himmel Himmel, die Erde Erde ist, wie in Sokrates keine Anderheit, obgleich in ihm das Auge nicht Ohr, das Ohr nicht Auge ist; denn Auge oder Haupt u. dgl. sind nicht das schlechthin einfache sokratische Sein selbst. Wird ein Organ vom Organismus getrennt, so hört es auf, im sokratischen Sein zu sein, bleibt aber noch in irgend einem Sein, in aliquo esse cadaveris. Ein Sein dagegen, das vom unendlichen Sein losgelöst wäre, würde überhaupt aufhören zu sein. (De visione Dei c. 14.)

Die Einheit des Seins als Einheit in der Vielheit schließt die Mannigfaltigkeit nicht aus. Es ist eben das eine Sein, das Sonne ist in der Sonne, Mond im Monde; in der Sonne leuchtet es, in der Erde wird es beleuchtet; es wächst in der Pflanze, denkt im Menschen, spielt Cither im Citherspieler. Es sind dies aber nicht für sich bestehende Besonderheiten, sondern ihr Sein und Bestand ist im Ganzen. Jedes ist in Jedem, Alles in Allem, die Einheit, die in den Dingen in immer neu wechselnden Gestalten und Gesichtern wiederkehrt. Neque in alio hoc ut in te possibile est. Hoc autem quod in te Juliano est julianisare, in cunctis hominibus est humanisare, in animalibus est animalisare, et ita deinceps. (De conject. 2, 3.)

Da Gott die unentfaltete, das All die entfaltete Einheit ist, also im All sich findet, was immer die unendliche Potenzialität einschließt, so ist die wirkliche Welt die allein mögliche und die vollkommenste. Es kann nur eine Welt geben, die ganz rund und ewig ist, denn da man im Runden notwendig auf ein aktuell Größtes kommen muß, wie im Warmen auf das Feuer als das Wärmste, so gibt es nur eine Welt und diese hat soviel Rundheit, daß sie sich der ewigen Rundheit am meisten nähert, weshalb sie auch unsichtbar und ewig

genannt werden kann. (De ludo globi l. 1.[1]) Daher ist auch die Menschwerdung, die wesentlich in der Gleichung der absoluten Einheit mit der Vielheit besteht, notwendig und ewig. Das Wirken der höchsten Güte nämlich kann nicht unvollkommen sein, sondern wie Gott das Größte ist, so will er auch sein Werk soviel als möglich dem Größten nähern. Die Möglichkeit der Menschwerdung ist im Geschöpfe als der kontrahierten Einheit selbst begründet und resultiert aus der Natur des Schöpfers und des Geschöpfes, und da, was in Gott möglich ist, auch notwendig wirklich ist, so käme die Leugnung der vollkommensten Thätigkeit der unendlichen und unbegrenzten Allmacht Gottes einer Leugnung der Existenz des Schöpfers und des Geschöpfes gleich. (De doct. ign. 3, 3.)

Da wir über die Lehre von der Menschwerdung an einer späteren Stelle zu reden haben werden, so scheint hier vielmehr der geeignete Ort zu sein, uns über den Standpunkt, den der Cusaner in der Universalienlehre eingenommen, zu verbreiten. In der Auffassung der Allgemeinbegriffe gibt sich ein bezeichnendes Schwanken kund, indem dieselben bald als Realitäten, bald als bloße Namen behandelt werden.[2]) So werden z. B. die menschlichen Individuen als Modi der menschlichen Natur betrachtet, die in ihrer Einheit alle Modi umfasse und durch alle Individuen sich hindurchziehe. Quilibet homo est modus totius naturae humanae, quae in sua unitate omnes modos complicat et omnia ambit individua. (Excit. l. 9. t. II. f. 161a.) Hinwiederum werden alle durch Abstraktion gebildeten Begriffe der Vernunft (ratio) als willkürliche Namen erklärt. Impositio vocabuli fit motu rationis, nam motus rationis est circa res, quae sub sensum cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione quod prius non fuerit in sensu. Die Vernunft bleibt daher in Vermutungen und Meinungen befangen. Daher sind die Genera und Spezies (ut sub vocabulum cadunt) bloße Gedankendinge (entia rationis), Erzeugnisse der Vernunft. Wer deshalb zwischen Vernunft und Verstand nicht unterscheidet und meint, in letztern könne nichts sein, was nicht auch in der erstern sich findet, der wird überall nur nach Namen forschen. (Idiot. de Mente l. III. c. 2. t. I. f. 82b.)

---

1) Scharpff, Des Kardinals u. s. w. wichtigste Schriften. S. 219. — 2) Vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. IX. S. 191 Anm. 1.

Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs ist in dem Grundprinzip des Systems, der Einheit des Seins zu suchen. Die Wesenheiten der Dinge *sind* — in der Identität des absoluten Seins als die notwendigen Formen, in welchen sich dasselbe ideell expliziert. Diese nämlichen Wesenheiten sind *nicht*, oder bloße Namen, sofern sie auf die Sinnlichkeit bezogen werden, in der uns nur ein chaotischer, fluktuierender, der Zufälligkeit preisgegebener und daher nach Willkür der Vernunft zu ordnender Widerschein der Ideen entgegentritt.

Genauer noch dürfte der Gedanke des Cusaners wiedergegeben werden, wenn wir sagen, derselbe lehre bezüglich der speziellen Begriffe der Dinge nominalistisch, bezüglich der transcendentalen Begriffe der Einheit, des Seins aber, wozu hier die des Lebens und des Denkens zu rechnen sind, huldige er einem extremen Realismus.[1]) Verschiedene Bestimmungen, die uns auf jedem Schritte begegnen, weisen auf diese Auffassung hin, daß alles Wissen ein konjekturales sei, daß nichts mit vollkommener Präzision erkannt werde, daß die absolute Einheit sich selbst und alles andere messe. Denn der Sinn derselben läuft darauf hinaus, daß das auf die sinnliche Wahrnehmung begründete rationale Wissen das wahre Sein und Wesen nicht berühre, sondern in mehr oder minder willkürliche Teilung und Zusammenfassung ungeregelter Sinneseindrücke sich verliere. Das von den Sinnen dargebotene Material wird von der Vernunft nach verschiedenen Gesichtspunkten geordnet und so eine Menge von Begriffen gebildet, in denen Erscheinungen zusammengefaßt werden, nicht aber das dem mystischen Schauen des Verstandes allein zugängliche eine und unteilbare Wesen der Dinge erkannt wird.

Im Geiste des Systems liegt demnach die aprioristische Konstruktion, die nach dem aus dem Prinzip der Identität der Gegensätze hervorgehenden Schema der Dreiteilung sich vollzieht und den Formalismus der in die Vielheit sich explizierenden Einheit in seiner von der Zufälligkeit des materiellen Daseins freien Reinheit zur Anschauung bringt.

In der Schrift de docta ignorantia wird das Verhältnis der Einheit zur Vielheit der Begriffe unter der mathematischen Formel

---

1) Vgl. das Distichon Sankaras, das in Windischmanns Übersetzung lautet: In aethere, vento, îgni, aqua et terra, in divis, animalibus et hominibus indivisae sunt qualitates existendi, cogitandi et felicitatis, dividuntur nomen et forma. Windischmanni Sancara. 1883. pg. 36. v. 21.

der Kubikzahl vorgestellt. Die Einheit entfaltet sich zunächst in der Zehnzahl der Kategorieen, diese in die Gattungen und Arten, die ihrerseits wiederum nur im Einzelnen, den individuellen Wesen bestehen, so daß das Allgemeine allerdings nicht in leerer Allgemeinheit, sondern als das lebendige und wirksame, alles Einzelne in sich befassende und durchwaltende Band existiert. (Doct. ign. 2, 5.)

Es ist ein unbegründetes Vorurteil, wenn der Nominalismus als unvereinbar mit dem exzessiven Realismus betrachtet wird. Nicht bloß der bekannte Satz vom Umschlagen der Gegensätze kommt in unserem Falle in Anwendung, sondern die nominalistische Auffassung der Abstraktion und Begriffsbildung wird alle diejenigen, die sich mit einer sensualistisch-materialistischen Weltansicht nicht zufrieden geben, in die Bahn des exzessiven Realismus drängen, der dann freilich in einer dualistischen Form auftreten muß, indem die Welt der Ideen als die des wahrhaft Seienden der Sinnenwelt gegenüber gestellt wird.

In dem Schwanken der cusanischen Spekulation zwischen Realismus und Nominalismus spiegelt sich ein anderes ebenso schwankendes Verhältnis in ihr wieder: das des Universalismus und Individualismus. Aus den über den spekulativen Gehalt des Possest oder der Identität von Akt und Potenz angestellten Erörterungen erinnern wir uns, daß diese Identität für den betrachtenden Geist in ein unendliches Werden, eine unendliche Vielheit von Seienden, in welchen der Prozeß der Selbstverwirklichung eines unendlichen Vermögens (posse) sich ausspricht, auseinander tritt.

Dieser Gesichtspunkt macht sich bei unserem Theosophen geltend, sobald er das endliche Sein für sich ins Auge faßt und von der Realität und Individualität der Dinge Rechenschaft geben will. Wenn daher dem Cusaner die Dinge bei der Frage nach ihrem Hervorgang aus Gott sich zu Schemen verflüchtigen, so zeigt sich ein verändertes Bild, wenn dieselben für sich zum Gegenstande der Betrachtung werden. Hier schwellen sie sozusagen von ihrem emanatistischen Ursprung aus Gott her zu selbständigen Virtualitäten, zu göttlichen Wesen an und werden mit göttlichen Prädikaten ausgestattet. Jedes von ihnen vertritt die unendliche Einheit. Das Individuum wird zur relativ allumfassenden Einheit, zur Monade. Es ist der Gegensatz des eleatischen, später von Spinoza und Hegel vertretenen Universalismus und des demokritischen, in der neueren Zeit von Leibnitz und Herbart erneuerten Individualismus. Das Beispiel des Cusaners zeigt, wie

beide von einem gemeinsamen Punkte, dem eleatischen Seinsbegriff ausgehen und daher auch in einem und demselben System abwechselnd um die Herrschaft ringen können. Daher jene Berührungspunkte unseres sonst so universalistisch angelegten Philosophen mit dem Urheber der Monadologie, dem Vertreter des scheinbar ausschweifendsten Individualismus, Leibnitz, an denen manche so großes Wohlgefallen finden.[1]) Wenn man jedoch meint, diese Art von Individualismus schließe den Pantheismus aus, so befindet man sich in einem Irrtum.[2]) Um uns hierüber ein Urteil zu bilden, wollen wir folgende Darstellung eines begeisterten Verehrers unseres Philosophen vernehmen. „Wie es nach Leibnitz unmöglich ist, daß eine Monade allein gedacht wird ohne die anderen, die in einer notwendigen Ordnung mit ihr zusammenhängen, so ist es auch unmöglich, daß ein Individuum seine Individualität allein vorstellt, ohne in diese Vorstellung auch alle übrigen einzuschließen. Die Natur eines jeden Wesens schließt den Zusammenhang mit allen übrigen, also das Universum selbst in sich. Nichts in der Welt, also auch kein Individuum, steht für sich allein. Die Vorstellung desselben ist unmittelbar die Vorstellung aller übrigen oder jede Monade ist ein Repräsentant des Universums. Jede Monade ist eine selbständige Welt für sich, aber nicht isoliert, sondern im Zusammenhange mit allen übrigen, jede ist eine kleine Welt in der großen Welt, jede ist diese große Welt im kleinen, d. h. ein Mikrokosmos. Jeder Teil des Universums spiegelt das ganze Universum, aber nicht wie ein toter Spiegel, der das äußerlich empfangene Licht zurückwirft, sondern wie ein lebendiger, der sein Bild aus eigener Kraft hervorbringt." [3]) Was hier Zusammenhang genannt wird, ist im Grunde Identität in individueller Konkretion, denn die Monaden haben keinen anderen Zusammenhang als ihren Einheitsbestand mit dem Unend-

---

1) Siehe Zimmermann, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie, Philos. histor. Klasse. Bd. VIII. S. 317 ff. — 2) A. a. O. S. 321: „Der Gedanke liegt nahe, dem strengen Sichentfalten des Alls im Einzelnen und des Einzelnen im All bei Leibnitz wie bei Cusa eine pantheistische Grundansicht unterzulegen. Aber abgesehen davon, daß so Leibnitz wie Cusa aufs schärfste den Gegensatz der Welt als des Alls des bewirkten zu der Gottheit als letzter wirkender Ursache festhalten, liegt in der beiden gemeinsamen Behauptung des Alls als einer Summe selbständiger Individualwesen, die als solche das allein wahrhaft Wirkliche ausmachen, der sicherste Gegenbeweis gegen jede monistische Zumutung." — 3) Zeitschrift der Katholik. Jahrg. 1887. Septemberheft S. 252.

lichen. Es liegt hier Pantheismus vor in individualistischer Form. Man hat den universalistischen Pantheismus als verkappten Atheismus bezeichnet. Mit ebensoviel und mehr Recht kann dieser Vorwurf gegen die Allvielheitslehre eines Leibnitz und Herbart erhoben werden, wobei es sich nicht um die persönliche Absicht, sondern um die innere Tendenz und die objektive Tragweite der Grundanschauungen handelt. Der Gott des Leibnitz und Herbart ist entweder ein Gott neben Göttern, d. h. kein Gott, oder ein die Götter (Monaden, Realen) durchwaltender, universalistischer Gott, ein pantheistischer Allgott. Im letzteren Falle aber ist es um die Individuen geschehen. Also entweder Atheismus oder Pantheismus, d. h. entweder Atheismus in individualistischer oder universalistischer Form. Wie nun? Denken wir nicht ebenfalls wie Leibnitz Gott als Individualwesen? Ohne Zweifel! Gleichwohl ist zwischen uns und Leibnitz ein Abgrund. Wir verwerfen den eleatischen Seinsbegriff, der nur die Wahl gestattet zwischen *einem* universalen oder unendlich *vielen* gleichartigen Sein. Wir betrachten Gott allein als reinen Akt, alles endliche Sein aber als *real* zusammengesetzt aus Akt und Potenz. Die Materie ist uns Realität, der Unterschied von Geist und Körper ein wirklicher und wesentlicher. Nicht alles Sein ist zum Erkennen angelegt, und der endliche Geist bringt nicht aus eigener Kraft das Bild des Universums hervor.

Die Anklänge an Leibnitz stehen demnach nicht im Widerspruche mit den pantheistischen Tendenzen der cusanischen Philosophie. Eine Andeutung des Richtigen in dieser Beziehung enthält das Urteil eines philosophischen Schriftstellers der neuesten Zeit über Nikolaus von Cues. „Demnach steht Nikolaus in der That an der Schwelle einer neuen Welt. Alle entscheidenden Ideen der spekulativen Philosophie der Neuzeit brechen hier durch, und wenn wir uns durch das Ganze am meisten auf Leibnitz hingewiesen fühlen, so gilt das nur insofern, als Leibnitz selber, esoterisch verstanden, alle Strömungen der Neuzeit aufnimmt und zu verbinden sucht, *auch ein gutes Teil Spinozismus*.“ [1])

Die Berührungspunkte mit der neueren Philosophie aber erklären sich als eine einfache Gedankenkonsequenz, so daß wir nicht nötig haben, auf eine Antizipation von Entdeckungen, auf eine Ideenkonspiration genialer Geister zu rekurrieren. Der Cusaner antizipierte

---

1) R. Eucken, Beiträge u. s. w. S. 29.

den falschen Standpunkt der modernen Philosophie; werden wir uns wundern, wenn in seinem in so hohem Grade spekulativ veranlagten Geiste alle aus diesem Standpunkt hervorquellenden Irrtümer nach einander zur Geltung zu gelangen strebten?

Mit dem Schwanken zwischen Nominalismus und exzessivem Realismus in der Auffassung der Allgemeinbegriffe sowie zwischen Universalismus und Individualismus geht das Schwanken zwischen Idealismus und Realismus der Erkenntnis überhaupt Hand in Hand. Dem Idealismus treibt sowohl der Nominalismus entgegen, insofern er zunächst nur von einer Erkenntnis der Vorstellungen, nicht der Dinge wissen will, als auch ein konsequent durchgeführter Realismus der Allgemeinbegriffe; denn das eine allumfassende Sein, in welchem alle Unterschiede untergehen, ist im Grunde doch nur ein Gedankending, ein *ὂν κατὰ τὸν λόγον* und als solches von den hervorragendsten Repräsentanten dieses Standpunkts, z. B. von Hegel anerkannt worden. Wir werden demnach nicht fehlgehen, wenn wir von dieser Seite das System des Cusaners als ein idealistisches bezeichnen. Ausdrücklich wird die Idealität der Körperwelt angenommen, deren Sein als ein bloß phänomenales gilt, bestehend allein für die verworrene Sinnesvorstellung. Die körperliche Welt ist in Sein und Bestand von der geistigen abhängig. (De dato Patr. lum. c. 5.) Der Geist bewirkt die Vollendung des Seins in dem Seienden, des Lebens im Lebenden, des Wissens im Denkenden, auf daß jede Kreatur nach Beschaffenheit ihres Wesens zum Gottwerden, d. i. zum Ziele ihrer Ruhe sich erhebe. Es ruht nämlich das körperliche Sein im Leben, das Leben im Geiste, der Geist in der Wahrheit, welche Gott ist. Die geistigen Naturen bilden sonach die Vermittlung für den Ausfluß der niederen Naturen aus und ihren Zurückfluß in Gott. (L. c.)

Die Dinge außer dem Geiste sind ein Bild Gottes nur durch den Geist: quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de Dei imagine, ut mens sit per se Dei imago, et omnia post mentem nonnisi per mentem. Idiot. de Mente c. 3. Die Dinge sind an sich nur Erscheinungen, nicht Wesen: In Deo ut in omnipotenti virtute sunt omnia quae in sensibili mundo apparent, et in Deo sunt in veritate immo ipsa veritas, ut vero apparent, sunt explicationes. (E. s. Quaerite ergo primum. Excit. l. VIII. f. 141 b.) Das Auge des Verstandes verhält sich zum sinnlichen Auge wie die Wahrheit zum Bilde. (Excit. l. VI. E. s. qui

manducat f. 106 b.) In manchen Fällen zeigt es sich deutlich, daß die Sinne täuschen: der Stab erscheint im Wasser gebrochen; zwischen zwei gekreuzten Fingern glauben wir statt der einen wirklich vorhandenen Erbse deren zwei wahrzunehmen. (L. c. E. s. qui credit in fil. Dei f. 110 a.)

Vom Verstande wird erklärt, er erkenne nichts anderes als sich selbst, er erkenne die Wahrheit, insofern diese in ihm und er selbst ist. Ist dies der Fall und die Wahrheit in ihm selbst Verstand, so wird dieser immer erkennend und lebendig sein und nichts anderes erkennt er dann, was von ihm verschieden ist, sobald er die Wahrheit erkennt, die in ihm er selbst ist. Der vergottete, zur wahren Erkenntnis erhobene Verstand gelangt zur Einsicht, daß nichts anderes als das Intelligible sein könne, dieses aber der Verstand selbst sei.[1])

In dieser Auffassung des Verstandes und seiner Thätigkeit schlägt bereits der Idealismus in einen pantheistischen Realismus um. Gegenstand der Erkenntnis des endlichen Geistes ist zunächst nur die in ihm vorhandene und von ihm geschaffene ideale Welt, eine Welt von Vorstellungen. Indem nämlich der Geist sich selbst erkennt, erstreckt sich infolge des Zusammenhangs aller Dinge, der in der idealen wie in der realen Ordnung gilt, seine Erkenntnis auch auf die übrigen Teile des Alls. So lange aber der Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht überwunden ist und für das Bewußtsein der idealen Welt der Vorstellungen eine reale von Dingen gegenübersteht, bleibt die Erkenntnis in der Vorstellungswelt, von der keine Brücke zur Wirklichkeit hinüberführt, eingeschlossen. Die Lösung ist in der Identität der Gegensätze zu suchen. Erst dann nämlich, wenn der Geist zur allumfassenden Einheit sich erhebt, erkennt er Wahrheit, indem der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Vorstellung und Wirklichkeit in der absoluten Identität verschwindet. Inter divinam mentem et nostram id interest quod inter facere et videre: divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat, notiones seu intellectuales faciendo visiones: divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assi-

---

1) De filiatione Dei: Erit igitur intellectus, quando in eo veritas ipse est intellectus, semper intelligens et vivens, neque aliud intelligit tunc a se, quando veritatem intelligit, quae in ipso est ipse ... Nihil igitur remanebit nisi ipse intellectus purus secundum se, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse. T. I. f. 67 a.

milativa. (Idiot. de Mente III. c. 7. f. 86 b.) Wahrheit aber ist nur im entifikativen Erkennen.

Dieses Schwanken zwischen skeptischem Idealismus und einem pantheistischen Realismus ist wiederholt von Bewunderern des cusanischen Genius hervorgehoben, keineswegs aber in seinem tieferen Grunde erkannt worden. „Des Cusaners Erkenntnistheorie, äußert Zimmermann (a. a. O. S. 323), stellt einen vollständigen Idealismus dar, der dem Skeptizismus die Hand reicht." Hinwiederum: „Je mehr der Verstand sich von den Schranken befreit, die seine Stellung als eingeschränktes Bild des Ganzen ihm auferlegt, je mehr er vom Individuellen empor zum Höheren, Allgemeineren sich zu erheben vermag, desto mehr dringt er in die Erkenntnis des Wesens ein, das sein eigenes ist und zugleich das Wesen jedes anderen im Universum, in das Wesen der Gottheit. Cusas Lehre verläßt hier den sicheren Boden und streift in das Gebiet theosophischer Mystik über" (a. a. O. S. 324 f.). „Steigt der Zweifel auf — so stellt Eucken die Sache dar, Beiträge u. s. w. S. 22 — ob diese begriffliche Welt über das Individuum hinausreiche, so nimmt Nikolaus wie die Neuplatoniker zu dem Gedanken des Sein und Denken umfassenden und einigenden Gottes seine Zuflucht, um von hier aus Realität und Gewißheit für das Erkennen zu gewinnen."

Ein dritter Schriftsteller findet in den Schriften des Cusaners nicht weniger als vier Standpunkte der Erkenntnistheorie vertreten: „des produktiven oder emanatistischen Apriorismus, des monadologischen oder entwickelnden Apriorismus, des nominalistischen Skeptizismus und des theosophischen Mystizismus." [1]) Mag das wechselvolle Spiel dieser Ansichten dem Anhänger der neueren Philosophie wie ein Göttermahl, als „ein Knospen und Sprießen, wie nach einem erquickenden Regenschauer" [2]) erscheinen: wir ersehen darin den handgreiflichen Beweis, daß dem Cusaner der philosophische Schwerpunkt verloren gegangen und der Boden unter den Füßen wankend geworden ist. Der tiefere Grund aber für diese merkwürdige Erscheinung liegt in dem unserm Theosophen mit der gesamten neueren Philosophie gemeinsamen subjektiven Standpunkt der Erfahrung, genauer (was die intellektualistische Richtung betrifft) der Vernunftanschauung; denn dieser läßt dem Geiste nur die Wahl, entweder in der Vernunftidee

1) Falckenberg, a. a. O. S. 100. — 2) A. a. O. S. 4.

als dem eigenen Produkt des Geistes die Quelle rein subjektiver Erkenntnis zu erblicken oder sie als unmittelbare Offenbarung und als Ausfluß göttlichen Wesens und Lebens zu betrachten, also entweder dem Idealismus oder einem pantheistischen Realismus sich in die Arme zu werfen.

Wir dürfen die Kosmologie des Cusaners nicht verlassen, ohne jene Lehre zu berühren, die ihm von den Neueren zu einem besonderen Verdienste angerechnet wird, und durch die er sich über die Vorurteile seiner Zeit ganz besonders erhoben haben und zum Vorläufer des Kopernikus geworden sein soll, nämlich die Ansicht von der Bewegung der Erde. Obgleich zugestanden wird, daß Nikolaus kaum eine Ahnung vom richtigen Sonnensystem gehabt habe, indem er die Erde nicht um die Sonne, sondern um die Pole der Welt sich bewegen ließ, so sollen wir doch aus den Gedanken, die er über diesen Punkt hegte, auf die Kühnheit des Geistes schließen, die dazu gehörte, um den Grundsatz zur Geltung zu bringen, daß der Schein der Ruhe ein trügerischer sein könne. Dies bedeutete, meint man, nicht weniger, als das ganze aristotelische Weltsystem angreifen.[1])

Nicht selten geschieht es, daß das kopernikanische Weltsystem gegen die aristotelische Naturphilosophie überhaupt ins Feld geführt wird. Die That des Kopernikus wird als der erste scharfe Luftzug gepriesen, der durch den geschlossenen Bau der aristotelisch-scholastischen Anschauung von den Dingen gedrungen und den Aufgang eines neuen Lichtes, einer gänzlich veränderten Betrachtungsweise der Welt und des Geistes verkündete. Wir halten dafür, daß diese Auffassung der Wahrheit nicht entspricht. Den Aristotelikern des Mittelalters war die hypothetische Natur ihrer Ansicht von den Bewegungen der Himmelskörper keineswegs verborgen. Mit Recht bemerken die neuesten Herausgeber des Kommentars des hl. Thomas zur Schrift des Aristoteles de coelo et mundo (*περὶ οὐρανοῦ*): quod antiqui theoriis astronomicis, quas excogitarunt, non ita inhaerebant, quasi reputarent eas omnino certas et demonstratas. (S. Thom. Aqu. Opp. Omn. t. III. Rom. 1886. p. XI.) Was den hl. Thomas insbesondere betrifft, so spricht er sich in dem angeführten Kommentare dahin aus: Illorum tamen suppositiones, quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim, talibus suppositionibus factis, appa-

1) Ritter, a. a. O. S. 152.

rentia salvarentur, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur (l. II. lect. 17. n. 2. L. c. p. 186 squ.). Fürwahr eine weise Zurückhaltung, die manchen unserer neueren Naturphilosophen, welche ihre Atom- und Ätherheorien, ihre Kant-Laplaceschen Nebelhypothesen als ausgemachte Wahrheiten aufbürden möchten, zum nachahmungswürdigen Vorbilde dienen dürfte!

Wenn so die astronomischen Ansichten der älteren Peripatetiker mit ihren naturphilosophischen Grundanschauungen nicht in jenem unauflöslichen Zusammenhange stehen, der von ihren Gegnern wohl behauptet wird, und daher in jenen Hypothesen kein gegründetes Vorurteil gegen ihre für gewiß und demonstrativ ausgegebenen naturphilosophischen Grundbegriffe und Theorien des Werdens, des Stoffes, der substantiellen Form u. s. w. entnommen werden kann, so ist andererseits nicht einzusehen, welches Verdienst der Cusaner sich durch seine Lehre von der Bewegung der Erde für die Wissenschaft erworben haben, oder welche Bürgschaft in dieser Lehre rückwirkend für die Wahrheit seines philosophischen Standpunktes überhaupt enthalten sein solle. Kann denn nicht, fragen wir, ein an sich wahrer Satz auch aus falschen Prämissen abgeleitet werden? In solchem Falle ist die betreffende Wahrheit für die Wissenschaft selbst ohne Wert, mag sie auch dem Forscher noch so sehr zur persönlichen Anregung dienen, was jedoch vom Cusaner in Bezug auf Kopernikus mit Sicherheit nicht behauptet werden kann. Aus diesem Grunde verdient z. B. Aristoteles nicht unseren Tadel, wenn er die von Empedokles ohne Beweis behauptete successive Verbreitung des Lichtes in Abrede stellte.[1])

Ähnliches gilt von dem, was Nikolaus über die Verwandtschaft der Erde mit den übrigen Himmelskörpern sowie über Beschaffenheit und Bewohnbarkeit der letzteren von beseelten Wesen lehrt. Die Annahme beseelter Wesen in den Himmelskörpern muß auch jetzt noch als eine unbewiesene, nur durch Vermutungen und Analogieen gestützte Hypothese, als ein für die Wissenschaft unfruchtbares Spiel der Phantasie angesehen werden. Die peripatetische Lehre aber von der wesentlich verschiedenen Beschaffenheit der superlunarischen Welt von der sublunarischen mag durch die neueren Forschungen hinfällig geworden

1) Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung. 1872. S. 137.

sein (was die auf Ergebnisse der Spektralanalyse gebauten Schlüsse betrifft, so sind noch in neuester Zeit von Lotze logische Bedenken erhoben worden), für die wissenschaftliche Bedeutung der peripatetischen Auffassung der Natur im allgemeinen ist dies alles nicht von Belang. Denn wenn Stoffe und Vorgänge auf den übrigen Himmelskörpern dieselben sind, wie auf der Erde, was folgt daraus anderes, als daß die Prinzipien und Gesetze, die evidenter Weise das sublunarische Werden beherrschen, auch auf die superlunarischen Prozesse angewendet werden müssen? Weit davon entfernt, daß die peripatetische Kosmologie durch derartige Forschungsresultate in ihren Grundfesten eine Erschütterung erlitte, würde sich vielmehr das Gebiet ihrer Anwendung erweitern, denn wo immer chemische und vitale Prozesse stattfinden, müssen sie denselben ontologischen Prinzipien und Gesetzen unterworfen sein, gleichwie die Gesetze der Mathematik überall herrschen, wo Ausdehnung und Zahl gefunden werden. Sagen wir unsere Meinung mit wenigen Worten: ob die Erde ruhen oder sich bewegen mag, der cusanische Standpunkt der intellektuellen Anschauung bleibt nach wie vor gleich unberechtigt und das Prinzip der Einheit der Gegensätze gleich absurd.

Der Grundanschauung von Gott und Natur entspricht die Auffassung des *Menschenwesens*. Obgleich sich der Cusaner vielfach an die *Ausdrücke* der peripatetischen Psychologie anschließt, weicht er doch sachlich in wesentlichen Punkten von ihr ab. Hierzu gehört vor allem die zentrale Stellung, die dem Menschen im Weltall eingeräumt wird. Zwar erscheint auch im peripatetischen Systeme der Mensch als das Bindeglied der geistigen und körperlichen Welt, jedoch so, daß derselbe in jener die unterste, in dieser die höchste Stelle einnimmt. In der Philosophie des Nichtwissens ist der Mensch die Komplikation beider Welten, ein anderer Gott: homo Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. (De conject. 2, 14.) Wir werden diesen kühnen Ausspruch besser verstehen, wenn wir zur Darstellung der Lehre von der Menschwerdung gelangen. Es ist nämlich in der Behauptung, der Mensch sei ein menschlicher Gott mehr enthalten, als wenn sonst gesagt wird, Eines sei in Allem und Alles in Einem, das Größte im Kleinsten und das Kleinste im Größten. Wenn wir nämlich nicht an der Oberfläche der Worte haften und in den tieferen Sinn und Zusammenhang der cusanischen Lehre eindringen wollen, so ist das Menschenwesen gleichsam der Mutterschoß, aus

welchem die Welt geboren wird. Denn da die Welt nur in der Vorstellung, resp. im Gedanken besteht, nur der Mensch aber und nicht ein reines Intellektualwesen sinnlich vorstellt, so schafft Gott die Welt im Menschen und durch den Menschen, oder genauer im und durch den Gottmenschen, Christus, der als der allgemeine Mensch begriffen wird. Vielleicht dürfen wir noch weiter gehen und sagen, der Mensch sei auch die Geburtsstätte der göttlichen Selbsterkenntnis. Denn in jenem göttlichen Funken und Keime, der in der menschlichen Natur enthalten ist und ihren innersten Kern bildet, ist die Selbsterkenntnis Gottes, der Speise und Gespeistes zugleich ist, eingeschlossen. Gott erkennt, indem er erkannt wird. Das Unfaßbare wird erkannt und erkennt sich selbst, insoweit es faßbar wird, was nicht in der absoluten Einheit, sondern nur in der Konkretion geschieht. In solchem Sinne wird das Wohlgefallen erklärt, das die göttliche Weisheit daran findet, bei den Kindern der Menschen zu wohnen. Verbum quod pascitur, pascit; ait enim sapientia, delitias suas esse cum hominibus; delitiae verbi sunt, quando recipitur, delitiae sapientiae sunt, in intellectibus, quia dum capitur, capit. (Excit. l. 6. E. s. Accepit Jesus panes f. 97 b.)

Eine andere Bestimmung, die von der hergebrachten Lehre abweicht, bezieht sich auf die Unterscheidung von Vernunft (ratio) und Verstand (intellectus). Dieselben bezeichnen dem Cusaner nicht verschiedene Funktionen ein und desselben Vermögens der geistigen Erkenntnis, deren unmittelbares und eigentümliches Objekt das Intelligible im Sinnlichen (quidditas rei materialis), deren adäquates Objekt aber das Seiende nach seinem ganzen Umfange bildet, sondern wesentlich verschiedene Vermögen, indem die Vernunft der nominalistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe gemäß in die nächste und unmittelbare Beziehung zu den Sinnen gebracht wird, dem Verstand aber das höhere Gebiet des wahrhaft Seienden und Übersinnlichen vindiziert wird. Der Cusaner geht in dieser Unterscheidung soweit, daß er ausschließlich den Verstand als ein geistiges überorganisches Vermögen betrachtet, während er der aus den Sinnen ihre Begriffe schöpfenden Vernunft ein körperliches Organ zuschreibt. In der Schrift Idiotae de Mente l. 3 lesen wir hierüber folgendes: Vom Objekte angezogen, bildet der Geist die Spezies, wie der Künstler das Wachs bildet. Gesetzt der Geist wäre im Wachse, so würde er dieses nach allen ihm gegenwärtigen Figuren gestalten. Auf diese Art bildet er nach der

verschiedenen Gestaltbarkeit der Arteriengeister in den Organen verschiedene feine und grobe Gestaltungen. Die verschiedenen (organischen) Spiritus haben aber verschiedene Gestaltungsfähigkeit, eine andere ist in der Phantasie, eine andere im Organ der Vernunft — alius in organo rationativae est ad omnia sensibilia discrete et lucide configurabilis. Da durch solche Verähnlichungen nur die Begriffe von sinnlichen Dingen — ubi formae rerum non sunt verae, sed obumbratae variabilitate materiae — erreicht werden, so sind alle solche Begriffe eher Konjekturen als Wahrheiten. (L. c. c. 7.)

Das Sensible steigt durch das körperliche Organ usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo atque spiritualissimo spiritu cerebro adhaeret. (De conject. 2, 16. f. 62 b.) Erst indem der Geist im Verstande, ohne Organ sich bethätigt, erfaßt er die reinen abstrakten Formen, z. B. den Kreis in jener Exaktheit, wie er in Wirklichkeit nicht sein kann. Von diesen reinen geistigen Begriffen erhebt er sich weiterhin zum Begriff der reinen Einheit, indem er sich seiner Einfachheit wie eines Instrumentes bedient, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet. Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur, sicut si in puncto omnem magnitudinem, et in centro circulum, et ibi omnia intuetur absque omni compositione partium, et non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia. Dies ist die Anschauung der absoluten Wahrheit, wie alles nur Teilnahme an dem einen Sein ist. Hier verschwindet alles Andersein, alle Größe und Zahl. (Idiot. de Mente c. 7. f. 87 a.)

Die zwischen Sinnlichkeit und Verstand in der Mitte liegende Vernunft ist zweifach: superior rationis portio intellectui propior apprehensiva, inferior phantastica seu imaginativa. Mit Verstand und Sinnlichkeit vereint bilden diese gleichsam die Elemente der Seele. Die Vernunft ist das Mittel, durch welches der Verstand im Sinne sich bethätigt: sensus confuse capit sensibile in ipsum ascendens, sed non est sensatio formata atque discreta absque intellectu in nos per modum rationis descendente. (De conject. 2, 16. f. 61 b.)

Die einfache intellektuelle Erkenntnis ist ein Einbrechen Gottes als des absolut Einen und Einfachen in den Geist des Menschen, der Aufgang des reinen durch keine Finsternis getrübten Lichtes.

Zur Annahme des Verstandes als eines von der Vernunft verschiedenen ihm übergeordneten Vermögens wird der Cusaner durch das

Grundprinzip der Einheit des Seins, das im Idealen wie im Realen gilt, geführt. Der Verstand ist daher im Grunde nur die Einheit der Vernunft, und die über sich selbst reflektierende Vernunft enthält in sich bereits die höhere Kraft, den Verstand. Von dieser Immanenz kommt es, daß die Vernunft dem Unendlichen zustrebt. In der mathematischen Vernunft ist daher schon eine gewisse coincidentia oppositorum, wie sie von den Sinnen noch nicht erreicht werden kann. (L. c. 2, 1. f. 51 b.) Wir sahen denn auch, wie die veranschaulichenden Bilder für das angeführte Prinzip der Mathematik entnommen worden sind.

Der Verstand empfängt nichts als die Anregung von außen durch Vernunft und Sinnlichkeit. Mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter. (Idiot. de Mente c. 5. f. 84 b.) Denn die urteilende Kraft muß dem Geiste anerschaffen sein: vis judiciaria, per quam judicat per se de ratiocinationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Wir beurteilen das Gute, Rechte, Wahre, tragen also die ideale Norm der Beurteilung in uns. (L. c. c. 4. f. 83 a.) Im Verstande wirkt die Gotteskraft, wie in der Vernunft der Verstand und in der Sinnlichkeit die Vernunft. Rationabilium praecisio intellectus est, qui est vera mensura. Summa autem praecisio intellectus est veritas ipsa, quae Deus est. (De conject. 1, 12. f. 47 b.)

Da im Grunde nur die absolute Einheit ist, so ist sie auch in Wahrheit der alleinige Gegenstand der Erkenntnis, der sinnlich durch den Sinn, rationell durch die Vernunft, intellektuell durch den Verstand erkannt wird. Der Verstand ist daher die treibende Kraft in Sinnlichkeit und Vernunft und die verschiedenen Vermögen der Seele bilden in Wahrheit eine und dieselbe Kraft, die sich in den Sinnen ausbreitet, um sich durch den Verstand wieder in sich zurückzunehmen. Vis ipsa intellectualis quae se pro sua venatione in hoc mundo rationaliter atque sensibiliter expandit, dum se transfert de hoc mundo, recolligit. Redibunt enim vires intellectuales participatae in organis sensuum et ratiocinationum ad centrum intellectuale, ut vivant vita intellectuali in unitate sui effluxus. (De filiat. Dei. T. I. f. 69 a.)

Verstand und Sinn haben daher dasselbe Objekt, nur jener, wie es an sich ist, dieser in Zeichen: Objectum autem sensus visus res aliqua est sensibilis: quae cum non sit nisi ipsum quod esse potest,

non est nisi idem objectum visus mentis, non ut in se quemadmodum se menti, sed ut in signo visibili quemadmodum se sensibili visui objicit. (Compendium, Epilog. I. f. 174 a.)

Wie nur ein Erkenntnisobjekt, so ist in Wahrheit nur eine Erkenntniskraft und wie der Verstand in der Vernunft, so erweist sich die Vernunft in der sinnlichen Erkenntnis wirksam. Denn in ihrem Unterschiede von der Vernunft bietet diese nur verworrene, ungeordnete Eindrücke; die unterscheidende Kraft ist die Vernunft. Sensus sentit et non discernit, omnis enim discretio a ratione est. (De conject. 1, 10.) Die Vernunft ist es, die Kaltes vom Warmen unterscheidet, sie bedient sich nur des Sinnes als Instrument ad discernendum sensibilia. Da im Unterscheiden ein Regieren enthalten ist, so ist auch dies von der Region des Sinnes ausgeschlossen. Adverte ... quomodo ab hac ipsa sensibilium regione omnis alienata est negatio atque non esse, a regione vero supremae unitatis omnis affirmatio procul est eliminata. Der Sinn ist absolute Affirmation, der Verstand absolute Negation, in der mittleren Region der Vernunft finden sich beide. (L. c.) Unwillkürlich drängt sich wiederum die Erinnerung an den spinozistischen Satz: omnis determinatio est negatio und an die Negativität der Hegelschen Logik auf.

Die sinnliche Erkenntnis ist selbst ohne Wahrscheinlichkeit und verhält sich als unterste Stufe folgender Skala: Omnia in Deo Deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus, quod aliud non est, quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter, vel corporaliter. Divine quidem, hoc est, prout res est veritas, intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere. Animaliter, hoc est, ut res est verisimiliter, corporaliter vero etiam verisimilitudinem exit et confusionem subintrat. (L. c. 1, 6.) Entfernt sich so der Sinn und sein Gegenstand am weitesten von der Reinheit und Einfachheit der absoluten Einheit, so hört sie doch nicht auf, demselben immanent zu sein, ja nimmt ihn zum Ausgangspunkt der rückläufigen Kreisbewegung, die in der reinen Einheit, im Verstand und in göttlich mystischer Schauung endigt. Quomodo ipsa sensibilis unitas, cui non patet progrediendi ulterior via, in sursum regreditur; nam descendente ratione in sensum, sensus redit in rationem, et in hoc regressionis progressiones advertito. Redit enim sensus in rationem, ratio in

intelligentiam, intelligentia in Deum: ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione. (L. c. 1, 10.)

In der Seelenlehre stehen die hergebrachten Ansichten der Schule und die Ideen der docta ignorantia mehr als in anderen Teilen der Philosophie des Cusaners unvermittelt nebeneinander. Die Existenz der Seele, wird gelehrt, kann nicht bezweifelt werden, da ohne sie der Zweifel selbst unmöglich ist (non potest igitur dubitari, an sit, cum sine ea dubia moveri non possint. De conject. 1, 9). Was ihre Natur betrifft, so erkennen wir ihre Kraft und Einheit nicht in ihr selbst, sondern auf sinnliche Weise in der körperlichen Entfaltung. (L. c.) Sie steht im Absteigen der Intelligenz und im Reflex des Niederen im Höheren. Ihr Höchstes fällt mit dem Untersten der intellektuellen Natur, ihr Unterstes mit dem Höchsten der körperlichen Natur zusammen. (L. c. 2, 16.) Die Seele ist das belebende Prinzip des Leibes, seine substantielle Form, Grund nicht allein der intellektuellen, sondern auch der sensitiven und vegetativen Thätigkeiten. (Idiot. de Mente III. c. 5.)

Andererseits wird das Verhältnis von Seele und Leib als das des Wesens zur Erscheinung, der Komplikation zur Explikation, der Einheit zur Vielheit aufgefaßt, so daß im Wesen des Menschen nur der durch alles Seiende sich hindurchziehende Gegensatz von Einheit und Vielheit in zentraler Weise zum Ausdruck gelangt; denn was in den übrigen animalischen Spezies zur Zahl expliziert und auf verschiedene Differenzen kontrahiert ist, findet sich vereinigt und konzentriert in der Seele des Menschen. (De conject. 2, 16.) Im Menschen, dem Mikrokosmos wiederholt sich daher, was vom Makrokosmos gilt, daß Alles in Einem, Eins in Allem, daß das eine Sein Mensch im Menschen, Pflanze in der Pflanze sei. Diese Deutung erhält die Lehre von der Allgegenwart der Seele in dem von ihr belebten Leibe. Der Intellekt ist im Sinne Sinn, in der Einbildungskraft Einbildungskraft, in der Vernunft Vernunft. Non est intentio intellectus ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus ut in actu, sed quoniam in actu aliter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat. Ita quidem super se ipsum redit circulari completa reditione. (L. c.) Hieraus erhellt der tiefere Sinn der Lehre, daß die höhere Erkenntnis das Maß der niederen sei: oportet ut fundamentum istud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut dum tibi aut sensibilis aut rationalis aut

intellectualis occurrit praecisio, eam ut contractam taliter praecisam admittas, cujus alteritatem tunc tantum intueberis, quando in unitatem absolutioris contractionis ascenderis. (L. c. 2, 1.)

Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir diese Erklärungen dahin auslegen, daß die relative Identität des Geistigen und Körperlichen im Menschen die Leiblichkeit zum Substrate und Vehikel ihrer Verwirklichung als Geist (Intellekt) und Selbsterkenntnis gestalte. Der Geist ist das Erste und Letzte, das Erste als potenzielle im sinnlichen Keime verborgene, das Letzte als sich selbst erfassende aktuelle Einheit, als Intellekt. Dem widerspricht nicht die Behauptung, daß der peripatetische Satz, es sei nichts im Verstande, was nicht zuerst in den Sinnen sei, nur von der Vernunft, nicht vom Intellekte Geltung habe; denn der aus dem Schoße des Materiellen und Sinnlichen entbundene Geist entfaltet die in ihm vorhandenen Ideen frei aus sich selbst. Derselben Ansicht begegnen wir bei den neueren Pantheisten und Theosophen, die einerseits die Natur als die Voraussetzung des Geistes und das Vehikel der geistigen Erkenntnis betrachten, andererseits aber doch die Unabhängigkeit der letzteren von den Erfahrungserkenntnissen annehmen und die Wissenschaft rein a priori konstruieren. Im pantheistischen Ideenkreise ist der Geist die Blüte und Frucht eines Prozesses, die höchste Verwirklichung des Möglichen, absolut in Gott, relativ im Menschen, primum in intentione, ultimum in assecutione.

Ein gewichtiges Bedenken gegen unsere Auffassung scheint der Kreationismus des Cusaners zu bilden. Er betrachtet nämlich die Seele nicht als Produkt der Zeugung, sondern unmittelbarer schöpferischer Setzung. Beachten wir aber den früher dargestellten cusanischen Schöpfungsbegriff, so wird dieses Bedenken schwinden. Der Geist ist phänomenal aus der Natur, wahrhaft aus der ewigen Wesenheit Gottes und selbst ewig. Denn das Werden ist wie die Vielheit nur Phänomen und berührt nicht das Wesen der Dinge. Hieraus erhellt auch der Sinn, in welchem die Unsterblichkeit der Seele gemeint ist. Da es kein wahres Entstehen gibt, so gibt es auch kein wahres Vergehen. Der Geist ist ewig, wie auch sein Objekt, das intelligible Eine. „Ist der Geist Zahl, so ist er aus sich selbst komponiert, kann also nicht in Nichtgeist aufgelöst werden. Ist er Koinzidenz der Einheit und Anderheit, so kann er nicht teilbar sein, da die Teilbarkeit in ihm mit der Unteilbarkeit eins ist." (Idiot. de Mente III. c. 15.) Die Unsterblichkeit des Geistes ist im Grunde nichts anderes, als die Ewig-

keit und Unzerstörbarkeit des einen intelligiblen Seins, das mit dem Geiste wesentlich eins ist. Zwar behauptet der Cusaner die Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Geistes und findet ihn in dem Gegensatz des Thuns und Sehens ausgedrückt. Das Erkennen des göttlichen Geistes ist schöpferisch, entifikativ, das des menschlichen repräsentativ.[1]) Es kann aber nach dem, was wir über den tieferen Grund des cusanischen Idealismus vernommen haben, diese Verhältnisbestimmung nur auf das phänomenale Außergottsein des sinnlichen Menschen, nicht aber auf das wahre Wesen desselben bezogen werden.

Wenn Gott absolute Identität des Möglichen und Wirklichen, der Mensch aber der relativ vollkommenste Nexus beider ist, so wird das Schema der Dreiteilung, Potenz, Akt, Nexus durchweg Anwendung auf den Menschen finden. Von diesem Gesichtspunkte erscheint die Seele als das Bindeglied des Intellektes mit dem Leibe, wie denn ein solches Bindeglied hinwiederum zwischen der Seele und dem grobsinnlichen Körper, nämlich eine verborgene ätherische Leiblichkeit eingeschoben wird, welche als Erklärungsgrund der künftigen Auferstehung dienen soll (t. II. f. 184 b.), und die für uns eine Bestätigung für die in der Grundanschauung des Cusaners liegende Identifizierung von Leib und Seele enthält. „In den Arterien befindet sich ein Lebensgeist, der Träger der Seele ist und selbst vom Blute getragen wird." (Idiot. de Mente III. c. 8.) Aus der Hemmung dieses Lebensgeistes wird die Sensation erklärt. Die Seele nämlich nimmt davon Veranlassung, die Sensation zu vollziehen. (L. c.) In dieser Auffassung der Sensation dürfte eine weitere Abweichung von der hergebrachten Lehre der Schule enthalten sein. Nach dieser wird die Sensation aus der Aktuierung einer Potenzialität des sensitiv Lebendigen durch das actu Sensible betrachtet. Bei dem Cusaner erscheint sie als das freie Produkt psychischer, wenn auch an Organe gebundener Reaktion gegen eine von außen kommende Anregung. Diese Auffassung stünde mit der angenommenen Identität von Akt und Potenz vollkommen in Einklang, sowie mit der Theorie vom rationellen und intellektuellen Erkennen, die beide nicht auf objektiver Bestimmung, sondern auf der Entwickelung der im Menschen aus der Besonderung und Zerstreuung zurückkehrenden, sich sammelnden und zuletzt (in der Erfassung des reinen Einheitsbegriffs) sich vollkommen entbindenden Einheit beruhen. Die Er-

1) Siehe oben S. 113.

kenntnis wäre einer Pflanze zu vergleichen, die von roh materiellen Anfängen aus in Blättern und Blüten, die in jenen in veräußerlichter Weise und wie im Keime enthalten sind, sich transformiert und sublimiert. In jedem Falle wird die Anthropologie des Cusaners durch die einfache Grundformel des Systems, nämlich der in die Gegensätze auseinandertretenden und daraus wieder sich zurücknehmenden Einheit ausgedrückt.

III.

Die Mysterien des Christentums.

Als Organ zur Erfassung der übernatürlichen Wahrheiten oder Geheimnisse des Christentums betrachtet der Cusaner den Glauben. Wir haben demnach zu untersuchen, welcher Begriff sich mit diesem Ausdrucke verbinde. Ist es der übernatürliche Autoritätsglaube der katholischen Theologie oder das antizipierte, unvollkommene Schauen der Theosophie? Geist und Zusammenhang des Systems, sowie direkte klare Aussprüche sprechen für das Letztere. Alle Erkenntnis der Wahrheit beruht auf Glauben. (Veritas non aliter quam fide attingitur. Excit. l. 3. E. s. In nomine Iesu f. 51 a.) Der Glaube entspringt aus dem Verlangen der intellektuellen Seele nach Wissen: desiderium animae intellectualis quo scire desiderat, est voluntas seu amor ad veritatem, quae quum non possit medio intellectus attingere desideratum, credit verbo Dei. (L. c. l. 9. e. s. Sic currite, ut comprehendatis f. 167 b.) Im Glauben ist alles Intelligible eingeschlossen. (Fides est in se complicans omne intelligibile. De doct. ign. 3, 11.) Das Wort Gottes aber, dem wir glauben, ist jenes, das im Innern des Intellektes zu uns spricht (non est aliud lumen rationis omnis hominis, qui venit in hunc mundum, nisi illuminatio lucis illius. Excit. l. 5. E. s. Verbum caro factum est f. 80 a) und für dessen Aufnahme und Verständnis die Seele die natürliche Potenz besitzt.[1]) Der Glaube ist die Weise, wie die Prinzipien festgehalten werden. (De doct. ign. 3, 11: In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola

---

1) Vgl. Clemens, Giordano Bruno u. s. w. S. 47 Anm. 1.

fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur.) Gleichwie aber die Prinzipien, von denen der Cusaner ausgeht, nicht die objektiven Vernunftwahrheiten der Peripatetiker sind, sondern die implicite und anticipando ergriffene göttliche Wahrheit, deren Explikation das wahre spekulative Wissen bildet, so ist auch der Glaube nicht auf Einsicht gegründete Gewißheit und Überzeugung von der Wahrheit seines Inhalts, sondern die ursprüngliche und unmittelbare Weise, wie der Gesamtgehalt alles höheren Erkennens von der intellektuellen Natur in Besitz genommen wird.

Daß der Glaube in diesem Sinne nicht Autoritätsglaube sei, darüber läßt uns der im Namen des Cusaners redende Laie (Idiot. de Sapient.[1]) nicht im Zweifel. Das Buch, aus welchem er schöpft, ist überall und von allen, nämlich im eigenen Innern zu finden. (L. c. l. I. f. 75.) Der übernatürliche Glaube des Christentums bringt nur zur Aktuierung, was der Möglichkeit nach in der Natur des Geistes gelegen ist, was allein den Sinn haben kann, daß durch den Einfluß der Offenbarung der ursprüngliche Wahrheitsgehalt des Geistes entfaltet wird. Philosophie und Theologie haben aus diesem Grunde ein und dasselbe Objekt, denn eines ist, was beide in der Mannigfaltigkeit der Modi auszudrücken suchen, die Philosophie durch metaphysische, die Theologie durch konkret anschauliche, daher in den positiven Religionen verschieden gestaltete Bestimmungen. Denn da die absolute Wahrheit, das schlechthin eine, die Gegensätze in sich identifizierende Sein unaussprechlich ist, so suchen die Religionen durch Vorstellungen und Symbole von ungleicher Vollkommenheit das Unaussprechliche annähernd auszudrücken. (De filiat. Dei.)

Der Glaube, auch der christliche, fällt demnach wesentlich mit dem Vernunftlicht selbst in jener theosophischen Auffassung desselben zusammen, und mit Recht ist bemerkt worden, daß sich bei näherer Betrachtung als entschiedener Rationalismus zeigt, was dem ersten Anblick als übertriebener Supernaturalismus erschien. Die docta ignorantia enthüllt ihr wahres Antlitz, indem sie die Geheimnisse des Christentums der philosophischen Erkenntnis vindiziert. Auf demselben Boden der reinen Vernunftidee soll der ewige Friede der Religionen geschlossen werden, und die Völker, wenn auch unter mannigfaltigen Formen und Bildern das eine Unaussprechliche anbeten.

---

1) Vgl. oben S. 21 f.

Mit dem Glauben verhält es sich wie mit der docta ignorantia. Wie diese davon genannt ist, daß sie einerseits auf ein demonstratives Wissen von Dingen, die jenseits der Erfahrung liegen, verzichtet und mit Rücksicht auf Gott und die göttlichen Dinge in das bescheidene Dunkel des Nichtwissens sich zurückzieht, andererseits aber doch ein vollkommeneres, intuitives Erkennen und Wissen für sich in Anspruch nimmt und ihrer Gotteserkenntnis insofern Adäquatheit zuschreibt, als darin Gott als absolute Einheit und Identität der Gegensätze erkannt wird, so wird auch der Glaube zunächst unter der Gestalt demütiger Hingabe an die objektive göttliche Erleuchtung eingeführt, um sich zuletzt als Organ aller (wenn auch nur relativer) Wahrheit und des schrankenlosesten individuellen und nationalen Subjektivismus zu enthüllen.

Der Auffassung des Glaubens im allgemeinen entspricht die Behandlung und Deutung der geoffenbarten Geheimnisse im einzelnen. Betrachten wir zunächst die Lehre von der Trinität. Dem Grundprinzip des Systems von der Einheit der Gegensätze gemäß ist die Trinität im kirchlichen Sinne, d. h. die Lehre von der numerisch einen göttlichen Natur in der Dreiheit der durch den relativen Gegensatz real unterschiedenen Personen, geradezu unmöglich; denn die Einheit der Gegensätze schließt jeden realen Unterschied aus. Dessenungeachtet dient gerade dieses Prinzip in der konkreteren Fassung des Possest oder Können-Ist dazu, der kirchlichen Lehre irgend einen dem System entsprechenden spekulativen Sinn unterzulegen. Die kirchliche Fassung aber mit den Bezeichnungen von Vater, Sohn u. s. w. besteht nur für den sinnlich-rationalen Standpunkt der Erkenntnis, nicht für den höheren des Verstandes. Multa enim hac via admittimus in schola rationis, quae scimus secundum regionem simplicis unitatis neganda. Dies gilt selbst von den Ausdrücken eins und drei, die wir von Gott gebrauchen; die Intelligenz bemerkt das Ungeeignete derselben und verwirft sie. (De conject. 1, 10.)

In der Trinität also wird nichts anderes als die allgemeine Formel des Systems, die Einheit der Gegensätze gefunden. Der dreieine Gott ist die Verbindung der Einheit und Vielheit, der Nexus des Könnens und der Wirklichkeit oder der Potenz und des Aktes. Die Gottheit tritt (als Vater, reines Ansichsein oder Posse) aus sich heraus, entäußert, aktuiert sich, um im heiligen Geiste in sich zurückzukehren und so als absolute Einheit des Könnens und Seins, der

passiven und aktiven Möglichkeit zu bestehen. Daher findet sich in dem verschlossenen Dunkel des göttlichen Wesens (der abstrakten Identität, um uns eines Ausdrucks der Hegelschen Philosophie, deren Geist und Tendenz im wesentlichen nicht von anderer Art sind als die der cusanischen, zu bedienen) keine Trinität. Nur indem Gott (in der Weltschöpfung) aus sich heraustritt, entfaltet er sich in die Dreiheit des Posse, Esse und des Nexus beider. Wir fürchten daher nicht zu weit zu gehen, wenn wir sagen, der Cusaner kenne wie Sabellius nur eine ökonomische Trinität. Von der Trinität des Zirkels wird gesagt, daß wir dieselbe nicht gewahren, wenn wir nur auf die Unendlichkeit desselben sehen. Der unendliche Zirkel aber ist das Bild des wahrhaft Unendlichen. Sed dum nos ad laterales, terminales et angulares convertimus figuras seu formas, unitrinum esse circulum infinitum deprehendimus. Complem. theolog. c. 3. In jedem Falle tritt der Gesichtspunkt der göttlichen Beziehungen nach außen in allen Darstellungen der Trinität in den Vordergrund, wie er denn auch allein den Prinzipien des Systems, das von dem Begriffe der unterschiedslosen, die Gegensätze in sich absorbierenden Einheit ausgeht, allein entspricht. (De doct. ign. I, 24. Cfr. apol. d. ign. f. 40 b.)

Ontologische Formeln also sind es, in deren Rahmen die theosophische Spekulation der docta ignorantia das Fundamentalgeheimnis des Christentums zu fassen versucht. Zunächst wird die Trinität als Einheit, Gleichheit und Verbindung der Einheit mit der Gleichheit dargestellt. Die Ausdrücke, Vater, Sohn und Geist sind sinnlich anschaulich, von der Ähnlichkeit mit irdischen Verhältnissen hergenommen, sie kommen der Gottheit nur mit Rücksicht auf die Geschöpfe zu (Quod etiam nomen trinitatis et personarum scilicet patris et filii et spiritus sancti in habitudine creaturarum ipsi imponantur. De doct. ign. 1, 24), und sind daher viel weniger geeignet, den metaphysischen Gehalt des geoffenbarten Geheimnisses zum Ausdruck zu bringen. Um sich zum Verständnis der Trinität zu erheben, muß man zu der einfachsten und abstraktesten Verstandeseinsicht sich erheben, wo Alles eins ist: ubi linea sit triangulus, circulus et sphaera: ubi unitas sit trinitas et e converso, ubi accidens sit substantia, ubi corpus sit spiritus, motus sit quies etc. Die Einheit schließt die Unteilbarkeit, Unterscheidung und Verbindung in sich, da alle drei aus der Einheit stammen, die größte Einheit ist daher alle drei zumal. Indem ich sage, die Einheit ist die größte, spreche ich die Trinität

aus: nam cum dico unitas, dico principium sine principio, cum maxima, principium de principio: cum illa per verbum est copulo et unio dico processionem ab utroque. (L. c. 1, 10.)

Daß keine dieser Formeln es über eine Dreiheit der begrifflichen Momente hinaus zu einer *realen* Dreiheit bringe, bedarf keines Beweises. Wir bleiben schließlich in dem Begriffe der absoluten Einheit, die als *Verbindung*, also mindestens zweier, *vorgestellt* wird, befangen. Nicht weiter führt uns die Formel des Possest, mit dem alleinigen Unterschiede, daß hier der Gedanke an die konkreteren Vorstellungen des Möglichen und Wirklichen sich anlehnt. „Ich wünsche von Dir, o Vater, noch etwas über die heiligste Trinität zu hören, um über alle wichtigen Wahrheiten eine beruhigende Einsicht zu haben ... Kardinal: Ohne Möglichkeit und Wirklichkeit und Verbindung von Beiden ist nichts und kann nichts sein. Keines von diesen dreien darf fehlen ... Dieses dreieinige Wesen hat seinen Widerschein in allen Wesen. Die Dreieinigkeit der endlichen Wesen als endlicher ist aber *nach* dem dreieinigen Urprinzip, dieses also ewig. Johannes: Da aber der christliche Glaube lehrt, eine andere Person sei die des absoluten Könnens, die wir den allmächtigen Vater nennen, und eine andere die des wirklichen Seins (ipsius esse), die wir, weil sie Sein des Könnens ist, den Sohn des Vaters nennen, und wiederum eine andere die Verbindung beider, die wir als heiligen Geist bezeichnen, weil die natürliche Liebe das geistige Band des Vaters und Sohnes bildet: so verstehe ich nicht, wie ich diese persönlichen Unterschiede vorstellen soll (in aenigmate videam). Kardinal: Das Andere ist hier nicht ein (konkretes) Andersein, da ja die Dreieinheit nicht von einem Andern, sondern durch sich ist. Sondern das Sein setzt das Können, die Möglichkeit (Vater) voraus, während die Möglichkeit nichts voraussetzt. Sehe ich daher Gott, der keinen Grund seiner selbst voraussetzt, und Gott, der einen Grund seiner selbst voraussetzt, und Gott, der aus beiden hervorgeht, und sehe ich darum doch nicht drei Götter, sondern die Einheit der Gottheit in der Dreiheit, so zweifle ich nicht, daß das, was ich so im Unterschiede sehe, in der unterschiedslosen Gottheit wahrer und vollkommener sei, als ich es sehe. Wie ich daher sehe, daß das absolute Können in der Ewigkeit ewig ist und das Sein des ewigen Könnens nur aus dem ewigen Können ist, so glaube ich, daß das ewige Können ein ewiges Fürsichsein,

Hypostase habe und durch sich sei, daß von Gott dem Vater, der durch sich ist, gezeugt werde Gott, der alles, was er ist, durch die Allmacht des Vaters ist, so daß der Sohn der Allmacht alles das ist, was der Vater kann, somit allmächtig aus dem absoluten Können, aus welchen beiden hervorgeht die Verbindung der Allmacht und des Allmächtigen. Ich sehe demnach Gott ewiglich und denselben Gott von Gott ewiglich und denselben Gott ewig aus beiden hervorgehen." (De Possest. I. f. 180a squ.[1])

Es wäre ein Leichtes, die Verwandtschaft nachzuweisen, in welcher diese Auffassung der Trinität mit den späteren sog. Konstruktionen derselben bei den spekulativen Philosophen steht. Wir wollen uns nur mit einigen Andeutungen begnügen. Der Vater repräsentiert das bestimmbare und der Bestimmung bedürftige *mögliche* Sein. Da aber Gott Identität des Möglichen und Wirklichen ist, so ist er Macht der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung; in diesem zweiten Momente (die Folge sachlich, nicht zeitlich gedacht) ist er Sohn. Da aber die Gottheit in dieser Bestimmung sich selbst gleich bleibt, so kommt als drittes Moment die Einheit des Möglichen und Wirklichen (der Geist) hinzu. Wir erhalten demnach genau, was die spekulativen Konstruktionen der Neueren als den Prozeß der *Subjektobjektivierung* bezeichnen, kraft dessen die absolute Identität die in ihr (potenziell) ruhende Vielheit in der Welt expliziert, um sie im bewußten Menschengeiste wieder zur Einheit des Gedankens (Begriffes) zurückzunehmen. Durch die Theorie der Bewegung, die der Cusaner in Verbindung mit der Formel vom Possest auf die Trinität anwendet, erhält das Gesagte seine volle Bestätigung. In essentia illius (motus) video primo posse, et ab illo generari actum, atque ab utroque procedere movere qui est nexus ipsius posse et actus. Jede andere Bewegung, die nicht ist, was sie sein kann, ist entweder langsamer oder schneller. Die absolute Bewegung, in der Können und Sein eins sind, ist größte und kleinste, nicht mehr Bewegung noch Ruhe (f. 180b squ.).

---

1) Scharpff, Wicht. Schriften u. s. w. S. 211 f. Cfr. Idiot. de Mente III, 11: Nonne ut in esse prodiret rerum universitas quam vides oculo mentis, in absoluto posse fieri et in absoluto posse facere: necessarius erat nexus ipsius, utriusque scilicet posse fieri et posse facere. Das absolut Aktuale, das absolut Potenziale in ewigem Nexus ist in simplici aeternitate triniter.

Im wesentlichen auf dasselbe läuft die Darstellung der Trinität als Verbindung der Einheit und Gleichheit hinaus. (De doct. ign. I, 7.) Die Theologen ersehen in solchen Formeln Appropriationen, welche die persönlichen Unterschiede voraussetzen, nicht aber begründen. Bei Nikolaus dagegen gestalten sie sich zu begrifflichen Momenten der unterschiedslosen Einheit, in welchen sich trotz einzelner, gelegentlich angebrachter Versicherungen des Gegenteils die lebendigen, persönlichen Unterschiede in Abstraktionen verflüchtigen. Es kann daher für die Beurteilung des wissenschaftlichen Wertes der cusanischen Trinitätslehre nur von untergeordnetem Interesse sein, zu untersuchen, inwieweit sich dieselbe im Ausdrucke der positiven Lehre der Kirche zu akkommodieren bestrebt ist. Da sie nicht allein dieser, sondern auch den Bestimmungen der Vernunft über die absolute, von jedem „Können" d. i. jeder passiven Potenz freie Wirklichkeit und Einfachheit Gottes widerspricht, so kann sie nur das Schicksal des ganzen Systems, nämlich das der entschiedensten Mißbilligung teilen.

Von der Trinität wenden wir uns zur Inkarnation. Wir werden hier einem ähnlichen Anblicke begegnen, wie ihn die übrigen Lehrpunkte darbieten, einer Verbindung nämlich von heterogenen Bestandteilen, von welchen die einen dem Dogma, die anderen den Prinzipien des Systems entsprechen. Der neue in die dogmatischen Formen eingedrungene Geist droht in jedem Augenblicke das nicht mehr angemessene Gehäuse zu sprengen, und umgekehrt fühlt sich jener durch die dogmatische Form wie durch eine lästige Fessel, die er doch nicht ganz abschütteln will, beengt. Die Lehre von der Menschwerdung bildet einen wesentlichen und zwar den dritten Teil in der systematischen Darstellung des Verhältnisses Gottes und der Welt. Die docta ignorantia behandelt nämlich zuerst Gott oder das absolut Größte, darauf die Welt oder das kontrahierte (beschränkte) Größte, an dritter Stelle aber ein anderes Größtes, das Ziel des Universums ist, durch welches dieses mit dem einen nicht kontrahierten Größten geeint ist, und das wir Jesum semper benedictum nennen. Nam cum universum non habet nisi contracte subsistentiam in pluralitate, in ipsis pluribus inquiremus unum maximum, in quo universum maxime et perfectissime subsistit actu ut in fine, et quoniam tale cum absoluto, quod est terminus universalis, unitur, quia finis perfectissimus supra omnem capacitatem nostram . . . (De doct. ign. 1, 2.)

Die Ableitung der inneren Möglichkeit der Menschwerdung verstößt schon an sich selbst gegen den theologischen Grundsatz, daß ein Mysterium zwar gegen den Vorwurf des inneren Widerspruchs konkreten Einwendungen gegenüber verteidigt, aber nicht direkt und positiv in seiner inneren Möglichkeit erwiesen werden könne, und leidet überdies an einem völligen Mangel innerer Klarheit, indem sie den Widerspruch des sich selbst beschränkenden und doch unbeschränkt bleibenden „Maximum" nicht zu überwinden vermag. Das Argument aber, das von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit der Inkarnation schließt, beruht auf einem pantheistischen Optimismus, der mit der Transcendenz und Freiheit Gottes unvereinbar ist.

Was jene Ableitung der Menschwerdung betrifft, so vernehmen wir darüber folgendes: Könnte irgend ein größtes beschränktes Individuum in einer Art gegeben werden, so wäre ein solches notwendig Fülle jener Gattung und Art, ferner Leben, Form, Grund (ratio) und Wahrheit in der Fülle der Vollkommenheit von allem, was in jener Art möglich ist. Ein solches beschränktes Größtes würde erhaben über jede Natur der Beschränkung, als letzte Grenze derselben, in sich alle Vollkommenheit komplizierend, mit jedem Gegebenen eine überproportionale höchste Gleichheit haben, so daß es im Vergleich zu ihm weder kleiner noch größer wäre, die Vollkommenheiten aller in seiner Fülle einschließend. Hieraus erhellt, daß das beschränkte Größte nicht als ein beschränktes subsistieren könne, da ein solches zur Fülle der Vollkommenheit im Bereiche des beschränkt Vollkommenen nicht gelangen könnte. Auch wäre ein solches nicht, als ein Beschränktes, Gott, der die höchste Absolutheit ist, sondern es wäre das beschränkte Größte d. h. Gott und Geschöpf, Absolutes und Beschränktes, in einer Beschränkung, die nicht in sich, sondern nur in der absoluten Größe subsistieren könnte. Es gibt nämlich nur eine Größe (maximitas), durch welche das Beschränkte ein Größtes sein und als solches bezeichnet werden könnte. (De doct. ign. 3, 2—3.)

Um die letzte Schlußfolgerung zu verstehen, ist an die Bestimmung zu erinnern, daß es in der Stufenfolge des Endlichen weder ein Größtes noch ein Kleinstes geben könne, daß das Größte und Kleinste vielmehr in absoluter Identität außer allem mehr oder minder als das schlechthin gleiche Maß von allem bestehe. (L. c. c. 1.) Die Forderung also enthält im Grunde etwas Unmögliches, die Quadratur des Zirkels (ein Gleichnis, dessen sich der Cusaner in der That im vorliegenden

Gegenstande bedient), ein beschränktes Größtes, ein endliches Unendliches, das dann im Handumdrehen in den dogmatischen Begriff der in der göttlichen Person *subsistierenden* menschlichen Natur umgedeutet wird. Die ins Unendliche potenzierte Menschennatur, die allerdings nur so zustande kommen könnte, daß sie das Unendliche, Gott selbst wäre, ohne jedoch aufzuhören, menschliche Natur und zwar in einem bestimmten Individuum zu sein, enthält eine dem Dogma fremde Vorstellung, gewachsen auf dem monistischen Boden der coincidentia oppositorum, die auch am Widersinnigen keinen Anstoß nimmt, ja in ihm den Stempel der höheren Wahrheit zu erkennen glaubt.

Nachdem die Möglichkeit der Menschwerdung aus dem Begriffe des contractum maximum oder der ins Unendliche gesteigerten, d. h. vergöttlichten menschlichen Natur abgeleitet worden ist, wird die Wirklichkeit derselben ebenso a priori durch die vollkommene Güte Gottes (cujus operatio defectuosa esse nequit, sed sicut ipse est maximus, ita et opus ejus, quanto hoc possibilius est, ad maximum accedit l. c. c. 3) begründet.

Der Gottmensch also ist die natürliche Vollendung des Universums. In Christus ist der Sohn Gottes erschienen, den alle Geschöpfe von Anfang an als den Zukünftigen erwarteten; er ist Gott und Mensch, in welchem die Menschheit (nicht durch das Wort der Gottheit, wie die traditionelle Auffassung mit sich bringt) durch die Gottheit — in ipsa divinitate — dem Worte geeinigt ist. Denn die Menschheit konnte in ihrer ganzen Fülle und in ihrem höchsten Grade nur in der göttlichen Person des Sohnes sein (postquam humanitas in summo gradu et omni plenitudine aliter esse non potuit nisi in divina filii persona. L. c. 3, 4). Christus also ist als der vollkommenste Mensch göttlich und Sohn Gottes. Die Menschwerdung ist eine Folge der göttlichen Immanenz.

Deutlicher nämlich als in der bisherigen Darstellung tritt der innerste Gedanke der cusanischen Auffassung der Inkarnation in der Art und Weise zu Tage, wie diese aus dem Verhältnisse Gottes zur Welt abgeleitet wird. Gott ist in allem und alles ist in Gott. Da nun Gott so in allem ist, daß alles in ihm ist, so ist klar, daß Gott ohne Veränderung seiner selbst in der Gleichheit des Seins alles in der Einheit mit der größten Menschheit Jesu ist. Mit andern Worten: Gott ist kraft seiner Immanenz am vollkommensten in Christus, weil Christus am vollkommensten Mensch, Idealmensch ist, im Menschen

aber als dem Bindegliede der geistigen und körperlichen Welt alles Geschaffene kompliziert ist. Als der größte Mensch — maximus homo — kann Christus in Gott nicht anders als in der größten Weise (maxime) sein. Wie der Sinn in seiner höchsten Vollkommenheit nur im Intellekte und als Intellekt bestehen kann, so kann auch der Geist auf der vollkommensten Stufe seines Seins nur in Gott und zugleich als Gott existieren: nequaquam existere potest, quin ita sit intellectus quod et sit Deus, wie das in den Kreis eingeschriebene Polygon als größtes nur im Kreise bestehen könnte. L. c.

Der Begriff des Cusaners von der Menschwerdung ist demnach, wenn man von der mystischen und dogmatischen Fassung, die sich mehr als schmückendes Beiwerk verhält, absieht, und den spekulativen Kern ins Auge faßt, im wesentlichen derselbe, wie wir ihm auch sonst bei Theosophen und Pantheisten begegnea. So äußert sich z. B. Schelling: Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes werden, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft Mensch geworden, zeigt die Geschichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart?[1]) Ähnlich der Theosoph Baader: „Das Christentum ist weder aus Christi Erscheinung entstanden, noch wird es jemal entschwinden; denn der Mensch ist in Christo versehen worden, ehe der Welt Grund gelegt worden." (W. W. 8. Bd. S. 50.)

Wir begreifen nunmehr, warum nicht nur der Logos für sich allein, sondern der menschgewordene Logos als Weltschöpfer betrachtet wird: quomodo enim creatura esset contracte ab esse divino absoluto: si ipsa contractio ipsi unibilis non esset: per quam cuncta ut sunt ab ipso qui absolute est, contracta existerent. (De doct. ign. 3, 3.)

Der wahre Sinn der Menschwerdung Gottes in Christo als eines empirischen geschichtlichen Ereignisses kann im Zusammenhange der cusanischen Lehre kein anderer sein, als daß die über Zeit und Raum erhabene ewige, im reinen Wesen des Menschen vollzogene Menschwerdung ihre graduell höchste Verwirklichung in Christo erlangte.

---

1) Methode des akademischen Studiums. 1830. S. 192 f.

Des geht überdies aus der Auffassung des Verhältnisses, in welchem die Gerechten und Wiedergebornen zu Gott stehen, hervor.

Im mystischen Schauen wird jeder Gerechte zum wahren Sohne Gottes. Über dieses mystische Schauen spricht sich der Cusaner in folgender Weise aus. Die Erkenntnis geschieht durch Ähnlichkeit (similitudo). Der Intellekt nun, indem er lebendige geistige Ähnlichkeit Gottes ist, erkennt alles in sich allein (in se uno), sich selbst aber erkennt er, wenn er sich in Gott, wie er ist, schaut. Dies geschieht aber dann, wenn Gott in ihm er selbst ist (quando Deus in ipso est ipse). In dieser Anschauung ziehen sich die in den Organen der Sinne und der Vernunftschlüsse (ratiocinationum) partizipierten intellektuellen Kräfte in sich zurück. Die Verähnlichungskraft wird vollkommen aktuiert, wenn sie sich im intellektuellen Himmel als Ähnlichkeit von allem weiß, so daß dann der Intellekt actu intellektuelle Allheit aller Dinge ist (intellectualis rerum omnium universitas). Er erkennt dann außer dem intellektuellen Himmel seiner Ruhe und seines Lebens nichts. Die Vielheit wird in der Einheit der Monas erkannt supra omnem sensibilem distrahentem et obumbrantem modum. (De filiat. Dei, f. 69 a.)

Ist die filiatio ein Vorgang, der sich im Wesen der Vernunft als solcher vollzieht, so verschwindet der Unterschied zwischen natürlicher und Adoptivkindschaft. Der Mensch ist Kind Gottes von Natur, und der Vater gebiert seinen Sohn, wie schon Meister Eckart lehrte, potenziell im Grunde des Intellekts und in allen Menschen, aktuell in allen denjenigen, die zur vollen Intellektualität im mystischen Schauen sich erhoben haben. Die ewige Geburt des Sohnes, die Menschwerdung, die Vergottung, das alles fällt im Grund in eins zusammen. Filiatio est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est transfusio unius in omnia. Et haec est theosis ipsa. Nam cum Deus sit unum, in quo omnia uniter, quae est et transfusio unius in omnia, ut omnia id sint quod sunt, et in intellectuali fruitione coincidit esse unum, in quo omnia, et esse omnia, in quo unum: tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum, in quo omnia, et in omnibus unum. (De filiat. Dei, f. 67 a.) Ferner: Non enim erit Deus alius ei ab ipsomet spiritu neque diversus neque distinctus, neque alia divina ratio seu aliud Verbum Dei, neque alius Dei Spiritus.

Omnis enim alteritas et diversitas longe inferior est ipsa filiatione. (Ibid.)

Daß die Menschwerdung als ein ideales, überzeitliches Verhältnis gedacht werde, das in der Tiefe des Intellekts sich vollzieht, jedoch durch das im Materiellen und Sinnlichen verstrickte Dasein verhüllt ist, im mystischen Schauen aber zur Enthüllung gelangt, zeigt deutlich die Auffassung der Auferstehung Christi, die eine so sehr spekulative und so wenig „empirische" ist, als selbst ein Schelling nur wünschen möchte. Das Sterbliche mußte sterben, um die Todesschuld abtragend unsterblich zu werden. Unsere Unwissenheit (d. h. die docta ignorantia, oder die spekulative Vernunft, wie man sich später wohl ausdrückte), legt sich dies auf folgende Weise zurecht. Der größte Mensch Jesus konnte, weil der größte, nicht getrennt von der Gottheit persönliche Subsistenz besitzen. Die persönliche Einheit wurde auch durch die Trennung des Leibes und der Seele nicht aufgehoben, daher waren weder Leib noch Seele, weil der Ewigkeit geeint, der Vergänglichkeit unterworfen; aber die zeitliche Geburt unterlag dem Tode und der zeitlichen Trennung, so daß, nachdem der Kreislauf der Rückkehr zur Auflösung aus der Zusammensetzung vollendet, und der Leib von aller zeitlichen Bewegung frei geworden war, das wahre Wesen der Menschheit, das überzeitlich mit der Gottheit geeint, wie es seine Wahrheit erforderte, unversehrt geblieben, den wahren Leib mit der wahren Seele vereinte, so daß das Schattenbild der Wahrheit verlassen wurde und der in der Zeit erschienene wahre Mensch frei von jedem zeitlichen Leiden auferstand. (Quare in corpore et anima non fuit corruptibilitas possibilis, cum unita essent aeternitati, sed temporalis nativitas morti et separationi temporali subdita fuit, ita quod completo circulo reditionis ad solutionem de compositione temporali et absoluto amplius corpore ab his motibus temporalibus veritas humanitatis quae supra tempus est ut divinitati unita incorrupta remanens, prout ejus requirebat veritas, veritatem corporis veritati animae adunaret, ut sic dimissa umbrosa imagine veritatis hominis, qui in tempore apparuit verus homo, ab omni temporali passione absolutus resurgeret. De doct. ign. 3, 7.) Man kann nicht deutlicher reden. Zugleich ist nichts für die teils in korrekten dogmatischen Formen, teils in spekulativen Erklärungen sich bewegende Redeweise charakteristischer als diese Deutung der Auferstehung. Die hypostatische Ver-

einigung wurde durch den Tod nicht unterbrochen. Diese Lehre ist dogmatisch vollkommen korrekt und die herrschende Ansicht der Theologen. Der Cusaner aber deutet sie spekulativ um in die Lehre, daß die Gottheit mit dem wahren (idealen) Wesen der Menschheit nie verbunden zu sein aufhörte. Die Auferstehung aber ist nach kirchlicher Auffassung und biblischer Darstellung eine Wiederbelebung des entseelten, im Grabe gelegenen Leibes, die Erweckung zu verklärtem leiblichen und leiblich erscheinenden Dasein. Dem spekulativen Philosophen, dem gelehrten Unwissenden gestaltet sie sich zu einer Entbindung des reinen Menschenwesens aus materieller, sinnlich erscheinender zu rein geistiger intelligibler Daseinsweise. Der in Raum und Zeit erscheinende, materielle, sinnliche Mensch ist der unwahre, der ideale, in den reinen Gedanken aufgenommene, intelligible Mensch, d. h. die reine Wesenheit des Menschen ist der wahre Mensch. Wie man sieht, wird in dieser Auffassung die Auferstehung idealistisch verflüchtigt und arbeitet dieselbe dem Rationalismus, der die historische Auferstehung für Trug oder Mythe erklärt, in die Hände.

Sollte noch ein Zweifel über die Meinung des gelehrten Ignoranten übrig bleiben, so wird ihn das Folgende gänzlich beseitigen. Das Weizenkorn wird der Zahl nach korrumpiert, steht aber der Spezies nach vielfach wieder auf. Wäre das einzelne Weizenkorn das größte und vollkommenste, so könnte es so viele Frucht bringen, als im Bereiche der ganzen Möglichkeit seiner Art enthalten ist. Auf Christus übertragen heißt dies, er ist der Ideal- und Zentralmensch, die ewige der Gottheit unzertrennlich geeinte ideale Menschheit, die nur nach ihrer zeitlichen Erscheinung, nicht nach ihrem ewigen Sein zerstörbar ist. Die menschliche Natur Christi, heißt es weiterhin, — auch als kontrahierte betrachtet, ist der Gottheit geeint, und so ist die Menschheit Christi in der Mitte zwischen dem rein Absoluten und dem rein Kontrahierten, sie war daher korruptibel nur beziehungsweise, nicht schlechthin. Sie war also nur der Zeitlichkeit nach sterblich, sofern sie aber von der Zeit frei, über sie erhaben und der Gottheit geeint war, inkorruptibel. Der zeitliche Leib aber ist gleichsam der Schatten des überzeitlichen. Auch die Seele ist im Diesseits mehr Sinn oder Vernunft (sensus aut ratio, nach der Pariser Ausgabe) als Verstand. Wegen der unzertrennlichen Einheit mit der Gottheit konnte daher die Resolution nur gegen die Wurzel der Inkorruptibilität geschehen, was offenbar besagen will, daß Christus

insofern zu unsterblichem Leben auferstand, als er aus der unwahren sinnlichen Erscheinung in die reine intelligible Daseinsweise in Gott zurückkehrte. De doct. ign. l. c.

Der Auffassung, die sich der Cusaner auf seinem intellektualistischen Standpunkt von Christus gebildet, entspricht seine Lehre vom Christentum und der Kirche. Die Religion Christi ist ihm ohne Zweifel die vollkommenste aller thatsächlichen Religionen, jedoch nicht die absolut vollkommene und absolut wahre, sondern die relativ vollkommenste und relativ wahrste. Sie ist das relativ vollkommenste Symbol des Göttlichen neben minder vollkommenen, aber eben doch nur Symbol, ein Versuch neben anderen Versuchen, das Unaussprechliche auszudrücken. Der Cusaner urteilt über die verschiedenen Religionen wie über die verschiedenen philosophischen Systeme. Wie diese nur ebensoviele relativ berechtigte Versuche sind, das eine Unfaßbare in begriffliche Fassung zu bringen, so verhält es sich ähnlich mit der Mannigfaltigkeit der Religionen. In jener Beziehung geht der Cusaner so weit, daß er es für gleichbedeutend erklärt, ob behauptet werde, die eine höchste Ursache sei nichts von dem oder sie sei alles, was erscheint: nihil itaque reperiet vere theologisans scholasticus quod ipsum perturbet ... nec minus apud ipsum hic dicit, qui ait nihil penitus esse, quam ille qui ait, omnia esse quae videntur. Nec verius hic dicit, qui ait Deum omnia esse, quam ille qui ait nihil esse, aut non esse, cum sciat Deum super omnem affirmationem et negationem ineffabilem: quidquid quisque dicat, et hoc ipsum quod quisque de ipso dicit, non aliud esse quam modum quemdam, quo de ineffabili loquens loquitur. (De filiat. Dei, f. 86 b.) Mit der coincidentia oppositorum steht diese Annahme im besten Einklang: quamvis enim modi diversi sint adversi et incompatibiles videantur, non tamen nisi idipsum unum super omnem contrarietatem inattingibiliter collocatum modo quisque suo, hic affirmative hic negative, hic dubie nisi sunt explicare. (L. c.)

Den tieferen Grund für diese Auffassung der Religionen haben wir in den höchsten Prinzipien des Systems, insbesondere im Gottesbegriff zu suchen. Wie Gott, der Unendliche, einen bestimmungslosen und bestimmbaren Grund in sich trägt, der die lebendige Quelle alles bestimmten, endlichen Seins ist, während das Wesen Gottes selbst im unzugänglichen Dunkel absoluter Bestimmungslosigkeit beschlossen bleibt, so ist auch die Gotteserkenntnis des geschaffenen Geistes eine unend-

lich bestimmbare, in Bildern, Vorstellungen und Begriffen sich bewegende, die ihren Gegenstand in bestimmter, fortschreitender Vervollkommnung fähiger Fassung darzustellen versuchen. Anschaulich stellt diesen Gedanken, wie schon früher erwähnt wurde,[1]) die Schrift de icone dar, in welcher Gott mit einem jener Bilder verglichen wird, die, von welcher Seite immer sie angesehen werden, dem Betrachtenden sich zuzuwenden scheinen. Gott ist also, soweit er ins Gebiet positiver Erkenntnis fällt, ein veränderlicher Gott, den sich jeder in seiner Weise vorstellt, und der (da Erkennen und Sein zusammenfallen) für jeden in seiner Weise ist.

Bei der Darstellung der Lehre von den göttlichen Attributen wurde bemerkt, daß der Cusaner zwischen reinen und gemischten nicht unterscheide und es für gleich geeignet oder ungeeignet erkläre, ob wir Gott allmächtig oder körperlich nennen. An dieser Stelle ist hervorzuheben, daß dasselbe, was von den Vorstellungen, auch von den Urteilen angenommen wird. Es ist nämlich richtig, daß kein Begriff, auch nicht der einer reinen Vollkommenheit, obgleich wir ihn im eigentlichen Sinne von Gott prädizieren dürfen, dem göttlichen Wesen absolut angemessen sei. Gleichwohl folgt hieraus nicht, daß es eine absolut wahre Gotteserkenntnis nicht gebe; denn was den Vorstellungen und Begriffen mangelt, vermag der denkende Geist durch das Urteil zu berichtigen und so eine bestimmte und absolut wahre, wenn auch nicht adäquate Erkenntnis von dem in sich schlechthin bestimmten Sein Gottes zu gewinnen. Der Cusaner aber dehnt die Relativität der Gotteserkenntnis auch auf das Urteil aus, so daß ihm die widersprechendsten Urteile über Gott und göttliche Dinge auf wesentlich gleichem Niveau zu stehen kommen.

Der leitende Grundgedanke wird in der Schrift vom Glaubensfrieden klar und bestimmt ausgesprochen: Tu (Deus sc.) ergo qui es dator vitae et esse, es ille, qui in diversis ritibus differenter quaeri videris, et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis .... non est nisi una religio in rituum varietate. (De pace fidei c. 1. t. I. f. 114b.) Der Verfasser fingiert eine von Gott auf den Antrag des Wortes berufene Versammlung, an welcher die Vertreter der verschiedenen Religionen und Nationen unter dem Vorsitz des Wortes teilnehmen, und als deren Zweck bezeichnet wird, alle Religionsverschiedenheit durch allgemeine Übereinstimmung

1) Siehe S. 73f.

auf eine Religion zurückzuführen. Diese Übereinstimmung besteht thatsächlich und braucht nur zum Bewußtsein gebracht zu werden, um den religiösen Verfolgungen und Kriegen, in denen die Menschheit gegen sich selbst wütet, ein Ende zu bereiten (ibid. c. 3). In der Vielheit der Religionen, erklärt das Wort, ist die Einheit vorausgesetzt, denn was alle voraussetzen, ist die Weisheit (c. 4). Alle Religionen stimmen in der Religion des Einen Gottes, ob sie nun das Prinzip der Weltschöpfung Weisheit oder Wort nennen, überein (c. 5). In der Vielgötterei wird die Einheit der Gottheit, an der die Götter teilnehmen, vorausgesetzt. Cultus deorum confitetur divinitatem. Der Streit zwischen den Anhängern des einen Gottes und den Verehrern einer Vielheit von Göttern ist also geschlichtet, wenn diese, was sie stillschweigend voraussetzen, auch ausdrücklich anerkennen. Für die Vielheit der Götter würde dem Volke die Verehrung der Heiligen Ersatz bieten (c. 6). Schwieriger ist es, die Völker über die Dreieinigkeit in Übereinstimmung zu bringen. Doch ist es möglich, wenn man beachtet, daß Gott als Schöpfer, d. h. in seiner Beziehung zur Welt, nicht an sich dreieinig ist. Deus ut creator est trinus et unus, ut infinitus nec trinus nec unus (c. 7). Die Dreieinigkeit liegt in der Einheit, Gleichheit und Verbindung, von der die geschöpfliche Vielheit, Ungleichheit und Trennung abfällt. Die Dreieinigkeit ist Ausfluß der Allmacht, die als Kraft der Einheit hervorbringt, als Kraft der Gleichheit gestaltet, als Kraft der Verbindung zusammenhält. Die Ausdrücke Sohn, Geist können durch einfachere und passendere wie unitas, iditas (von id, dies) und identitas ersetzt werden, um das Anstößige für diejenigen zu beseitigen, die von einer Zeugung in Gott nichts wissen wollen (c. 7. 8). In der erklärten Weise können auch die Juden die Trinität annehmen und selbst die Araber, da sie weder die Weisheit noch den Geist von der Gottheit ausnehmen (c. 9). In der Schöpfung offenbart sich Gott als den unendlich fruchtbaren, als die Dinge durchleuchtende Weisheit und sie beseelende Liebe (c. 10). Daß diese Auffassung der Trinität nur eine Anwendung des Prinzips und der Methode des Cusaners überhaupt sei, bedarf kaum eines besonderen Nachweises. Einheit und Dreiheit sind in Gott eins, weil die Gegensätze zusammenfallen. Es ist ein Sein, das, in die Vielheit sich entfaltend, sich selbst gleich ist, also Verbindung der Einheit mit der Gleichheit oder das aus der Einheit in die Vielheit sich entfaltende und daraus wieder sich zurücknehmende Sein.

Wie man sieht, baut sich der Friedenstempel über den Ruinen der geoffenbarten Mysterien auf.

Wie die Trinität, so wird auch die Inkarnation rationalistisch umgedeutet und so der Weg zur Vereinigung geebnet. Die Rolle der Vermittelung übernimmt statt des Wortes Petrus, was (uns wenigstens) wie ein Hohn auf das feierliche Bekenntnis des Apostels: Tu es Christus filius Dei vivi klingen muß. Der Beweis der Menschwerdung verläuft in folgendem, Alles, was wir über die cusanische Auffassung der Menschwerdung sagten, vollauf bestätigenden Schlusse: Das Wort (als solches) ist Gott, das Wort (wiederum als solches) ist Mensch, also ist das Wort Gottmensch. Der Beweis des Obersatzes lautet: Das Wort als Form der Formen vereinigt in sich alle Formen — complicat in se omnes formas formabiles: Verbum igitur seu ratio infinita causa et mensura omnium quae fieri possunt, Deus est. Wer also die Inkarnation des Wortes annimmt, nimmt auch die Gottes an (c. 11). Das Wort aber ist Mensch und zwar dieser bestimmte Mensch, Christus; denn durch ihn hat Gott zu uns gesprochen, nicht wie durch einen beliebigen Boten, oder durch ein Sendschreiben, sondern durch seinen Thronerben, der gleicher königlicher Natur mit ihm ist. Wie verhält sich also Christus zu den Heiligen, zu den Propheten? Unterscheidet er sich wesentlich von ihnen? Allerdings, denn er ist der natürliche Sohn Gottes, nicht bloß Adoptivsohn, die menschliche Natur ist in ihm der göttlichen ohne Vermischung hypostatisch, persönlich geeinigt. So scheint die Inkarnation im korrekt dogmatischen Verständnisse festgehalten zu werden. Vernehmen wir die weitere Erklärung des Petrus. Abgesehen von der Ausdrucksweise, daß der Adoptivnachfolger kein anderer sei als der natürliche, wiewohl der Adoptierte eine andere Natur sei als der Sohn,[1]) wird der Unterschied Christi von den Heiligen darin gesetzt, daß er eine solche Meisterschaft und Weisheit besitzt, daß eine größere nicht mehr möglich ist, woraus folgt, daß sein Geist mit der größten Weisheit an sich geeint sei, so daß eine größere Einigung nicht möglich ist. Esto quod intellectus alicujus tale magisterium ac talem sapientiam habeat, quod non sit possibile majorem habere sapientiam ... tunc intellectus illius maximae uni-

1) So Scharpff, W. Sch. S. 392. Der Text lautet: licet alia natura adoptionis (adoptivi?), alia naturalis ...

tus est sapientiae per se (c. 12). Eine solche größtmögliche Vereinigung aber ist persönliche Einheit; denn im entgegengesetzten Falle könnte sie größer sein. Zwischen der größtmöglichen Gnade und der Natur besteht keine Distanz: haec autem gratia maxima, quae major esse nequit, non distat a natura, sed cum illa unitur. Hieraus aber muß geschlossen werden, daß die Vereinigung unmittelbar in der Natur stattgefunden habe.

Der Cusaner verfolgt in der Erklärung der Menschwerdung den umgekehrten Weg der Theologen; während diese von der persönlichen Vereinigung auf die Vervollkommnung der Natur als Folge derselben schließen, leitet jener die persönliche Vereinigung von der Vollkommenheit der Natur ab. Christus ist Wort und Sohn Gottes, weil in ihm die menschliche Natur in idealer Vollendung vorhanden ist. Im Gottmenschen ist gleichsam das Problem der Quadratur des Zirkels gelöst, das Polygon mit unendlich vielen Seiten fällt mit dem Kreise zusammen. Auf dasselbe deutet das Gleichnis, das allerdings als nicht ganz zutreffend bezeichnet wird, vom Eisen, das vom Magnet angezogen wird und — was ihm durch eigene Kraft nicht zukommt — in der Luft subsistiert, wovon die Ursache ist, daß dem Eisen eine Ähnlichkeit mit der Natur des Magnets innewohnt, aus welchem es seinen Ursprung erhalten haben soll. Wenn auf solche Weise die geistige Natur des Menschen aufs innigste der geistigen Natur Gottes, von der sie das Sein hat, anhinge, so würde sie mit ihr als dem Quell des Lebens unaufhörlich verbunden sein (c. 12). — Die Bestätigung für die Richtigkeit unserer Darstellung und Auffassung der cusanischen Inkarnationstheorie liegt auch hier wiederum in der Weise, wie die Seligkeit in mystischer Schauung begründet wird. Das göttliche unsterbliche Leben soll nämlich nur unter der Voraussetzung möglich sein, daß die gemeinsame Menschennatur der Gottheit geeinigt sei: hoc autem quomodo esset possibile homini nisi in aliquo communis omnium natura ad talem unionem elevata concedatur, per quem tamquam mediatorem omnes homines ultimum desideriorum consequi possint? Wer zur ewigen Glückseligkeit zu gelangen hofft: praesupponit alicujus altissimi hominis intellectum unionem illam altissime consequutum et hoc altissimum magisterium adeptum, per quod quidem magisterium se sperat similiter ad sapientiam illam aliquando perventurum (c. 12). Dies will sagen, der menschliche Geist vermöge nur deshalb zur vollen Vereinigung mit Gott, zur Vergottung zu gelangen, weil Gott in die

menschliche Natur mit seinem Wesen eingegangen sei, sich wesentlich vermenschlicht habe, und zwar am vollkommensten in Christus, der als der erleuchtetste Lehrer durch Lehre und Beispiel für andere zum Wege zur Erkenntnis Gottes wird, eine Darstellung, die wiederum zeigt, wie falsche Mystik und Rationalismus sich nahe berühren. Sollte man fragen, ob denn dies nicht doch in dem Sinne, daß die Vergottung in ewiger Beseligung auf der Inkarnation und Erlösung beruhe, christliche und kirchliche Lehre sei, so antworten wir mit Nein. Denn fürs Erste ist die Notwendigkeit, durch den Gottmenschen zur Beseligung zu gelangen, nur eine hypothetische, auf die thatsächliche Ordnung bezügliche, da Gott auch ohne Menschwerdung die Menschen zu einer übernatürlichen Beseligung erheben konnte. Fürs Zweite fand die Menschwerdung nicht in der natura communis, sondern in der individuellen Natur Christi und in dieser zur Einheit der Person, nicht der Natur statt, auf welche (monophysitische) Vorstellungsweise die cusanische Lehre hinausläuft.

Vergleichen wir den Friedensstifter Nikolaus von Cues mit den christlichen Apologeten, so zeigt sich uns ein bedeutsamer Unterschied. Während diese vor allem den göttlichen Ursprung des Christentums zu beweisen suchen, für den Inhalt der Offenbarung aber gläubige Unterwerfung fordern und erst in zweiter Linie auf das Vernunftgemäße oder wenigstens der Vernunft nicht Widerstreitende der Dogmen aufmerksam machen, betrachtet der Cusaner es als seine Aufgabe, weniger als *Verteidiger* des Christentums, als durch Nivellierung der dogmatischen Unterschiede und rationalistische Umdeutung der Mysterien als *Friedensstifter* aufzutreten: eine Tendenz, die dem inneren Wesen seiner philosophischen Anschauung vollkommen entspricht. Denn die Glaubensphilosophie stand von jeher mit der Gnosis in engem Bunde.

H. Ritter rühmt den kühnen Gedanken des Cusaners, zu welchem ihn seine Philosophie getrieben. Diese Kühnheit des Gedankens richtet sich aber nicht bloß, wie Ritter meint, gegen Worte, Gebräuche und äußere Werke, in Bezug auf welche der Cusaner äußerst nachgiebig sich gezeigt, sondern gegen den wesentlichen Gehalt des Christentums selbst, der im Interesse des Friedens preisgegeben wird. Denn eine solche Preisgebung bedeutet es ohne Zweifel, wenn darauf gedrungen wird, daß hinter den symbolischen Ausdrücken der Kirche der einfache

Sinn der Religion" aufgesucht werde.[1]) Und selbst dieser „einfache Sinn der Religion" besteht nicht in wirklichen, Gott und den überweltlichen Schöpfer betreffenden Wahrheiten, sondern in Formeln einer intellektualistischen und idealistischen Philosophie, die an die Stelle des lebendigen, persönlichen Gottes die absolute Identität, die coincidentia oppositorum setzt, vor deren Forum dann freilich Irrtum und Wahrheit gleiche Geltung anzusprechen befugt sind. Bezeichnend ist, daß der Cusaner den entschiedensten Widerstand gegen seine Einheitsbestrebungen von der Hartnäckigkeit der Juden befürchtet. Es scheint, als ob diese Befürchtung einen tieferen Grund haben möchte, der in dem entschiedenen Widerstande des Judentums gegen jeden gröberen wie feineren Götzendienst zu suchen ist; denn mit dem pantheistischen oder theosophischen, im neuplatonischen Sinne umgedeuteten Christentum des Cusaners dürfte am wenigsten die Lehre von dem einen, überweltlichen Gotte des orthodoxen Judentums vereinbar sein.

Wir stehen am Ende unserer Aufgabe. Das System des Philosophen von Cues liegt von seinem Ausgangspunkt bis zu seinen äußersten Konsequenzen und Verzweigungen vor uns. Wenn wir unser Endurteil abgeben sollen, so erscheint es, wenn auch nicht schlechthin originell, doch beziehungsweise neu und eigentümlich, als erste Regung einer Anschauungs- und Denkweise, der eine Entwicklung bevorstehen sollte, wie die Geschichte der Philosophie dergleichen noch nicht gesehen. Man hat es Nikolaus zu besonderem Verdienste angerechnet, viele der hervorragendsten Ideen und Richtungen der neueren Philosophie antizipiert zu haben. Indem wir die Thatsache zugeben, ersehen wir darin nicht einen Beweis der Wahrheit und Trefflichkeit des Systems, sondern des Scharfsinns und der ungewöhnlichen Begabung des Philosophen, die ihn befähigten, die Folgerungen des nun einmal ergriffenen Prinzips zu durchschauen, und der Kühnheit, womit er sie aufdeckte und auch vor den widersprechendsten nicht zurückbebte. Denn was manche als Widersprüche des Philosophen betrachten, sind in der That nur solche des von ihm eingenommenen Standpunkts, der, indem er die Pforten der Wahrheit schloß, das unabsehbare Feld der Irrtümer eröffnete.

Das Prinzip des Cusaners ist das der gesamten neueren Philosophie, das der Anschauung, der Erfahrung gegenüber der abstrahie-

1) H. Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. IX. S. 155 ff.

renden, reflektierenden und schlußfolgernden Erkenntnis. Da die Anschauung nicht sinnliche, sondern intellektuelle sein und nicht vermeintliche Abstraktionen, sondern den lebendigen Grund der Dinge unmittelbar ergreifen soll, so liegt hierin eine Berührung mit Malebranche und den Theosophen. Ferner innerhalb der Einheit des ergriffenen Grundes soll auch die Vielheit zu ihrem Rechte kommen, jedoch so, daß alles in allem ist und geschaut wird, Bestimmungen, die an die Monadenlehre erinnern, in welcher der pantheistische Seinsbegriff in einer der erfahrungsmäßigen Vielheit entsprechenden Weise modifiziert und angewendet wird. Indem dann das Anschauungsprinzip bis zur Annahme gesteigert wird, daß dem Geiste wahrhaft erkennbar nur dasjenige sei, was er macht und schöpferisch hervorbringt, nähert sich der Gedankengang des Cusaners dem eines Vico und Gioberti, nach welchen Wesen und Wirklichkeit nur insoweit erkannt werden, als der menschliche Geist an dem schöpferischen Urakte partizipiert, in denselben aufgenommen und verschlungen ist. Die Anklänge an die Kantsche Kritik liegen in der Opposition gegen die reflektierende und argumentierende Thätigkeit des Geistes und die Verwandtschaft mit der Identitätsphilosophie geht soweit, daß wir sophistischen Wendungen, die den Neid eines Hegel erregen könnten, begegneten. Den exzessiven Realismus endlich teilt der Philosoph mit den intellektualistischen Systemen, der Nominalismus aber ist ihm mit der gesamten neueren Philosophie gemeinsam.

Hiermit beantwortet sich die Frage, welche Bedeutung der cusanischen Philosophie für uns zukomme. Über die wiederholt auftauchenden Versuche, diese Philosophie zu rechtfertigen und sie den thomistischen Bestrebungen als eine gleichwertige oder selbst höhere und zeitgemäßere hinzustellen, haben wir uns bereits ausgesprochen. Berücksichtigen wir noch den jüngsten darunter, in welchem die cusanische Reformphilosophie im Namen der fortgeschrittenen Erkenntnisse vom Kosmos empfohlen wird. Giordano Bruno (so lesen wir in der Zeitschrift Katholik. 1887. S. 355[1]) steht ganz auf den Schultern des Nikolaus von Cues, und unterscheidet sich nur dadurch von ihm, daß er „einige Konsequenzen ziehen zu müssen glaubte, die Nikolaus nie gezogen haben würde und gegen die er so viele Warnungstafeln in seinen Schriften aufgestellt hat". Warnungstafeln

1) Vgl. oben S. 110.

in spekulativen Dingen sind völlig nutzlos. Was sollen sie gegen Konsequenzen helfen, die sich mit unerbittlicher Notwendigkeit aus den aufgestellten Prämissen ergeben? Wie wenig solche Warnungstafeln fruchten, zeigt nicht allein das Beispiel des kühneren Schülers: der Meister selbst, wie wir sahen, sieht sich auf jedem Schritte in den verhängnisvollen Engpaß hineingedrängt, wo von allen Seiten pantheistische und gnostische Irrtümer auf seinen Gedankengang einstürmen.

Der Bewunderer der cusanischen Kosmologie bringt das spekulative System unseres Philosophen mit den neueren Ansichten vom Kosmos in Zusammenhang und ersieht hierin die epochemachende Bedeutung jenes Systems. Bestände ein wesentlicher Zusammenhang von dieser Art, würde die kopernikanische Ansicht vom Sonnensystem nur in einer Weltanschauung, wie es jene des Cusaners ist, ihren wissenschaftlichen Abschluß finden, so hätten wir allerdings nur die Wahl zwischen der Gottlosigkeit des Pantheismus, der in Wahrheit Atheismus ist, und dem Festhalten an einem Weltsystem, das heutzutage fast allgemein aufgegeben ist. Ein solcher Zusammenhang aber, wie wir sahen, besteht nicht. Ebensowenig aber werden von der fortschreitenden Kenntnis der physikalischen und chemischen Beschaffenheit des Kosmos die modernen, von Nikolaus von Cues antizipierten Annahmen der Einheit alles Seins, der schrankenlosen Entwicklung, der Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum gefordert. Diese beruhen vielmehr umgekehrt auf falschen Philosophemen statt auf exakten Ergebnissen empirischer Forschung. In diesem Falle dürften Warnungstafeln am richtigen Platze angewendet sein, des Inhalts, man möge sich hüten, Irrtümer, die im spekulativen Gewande siegreich von der kirchlichen Wissenschaft zurückgewiesen worden sind, im Kleide mathematischer und naturwissenschaftlicher Erudition aufs neue in katholische Schulen eindringen zu lassen. Die Art und Weise, wie man uns den Cusaner, wie man uns Leibnitz als bahnbrechende Denker, als Heroen des geistigen Fortschritts hinstellt, birgt Gefahren, die nicht geringer sind, als der vormalige Einfluß des Spinoza, Schelling und Hegel. Darum: videant consules!

„War (so sagt man uns a. a. O. S. 352 ff.) nach der aristotelisch-scholastischen Philosophie das Himmelsgewölbe unwandelbar im Gegensatze zur beständigen Veränderung und dem scheinbaren Untergange auf dieser Erde, so geht Nikolaus von dem Gedanken aus, daß

es im Universum überhaupt keinen vollen Untergang gibt und nur die bestimmte Art und Weise des Seins sich ändert: der Tod ist nichts als die Auflösung des Zusammengesetzten in seine Teile .... Gerade mit diesen Lehren steht Nikolaus hoch erhaben da über seiner Zeit ... und bereitet einer neuen Weltbetrachtung den Weg." Diese Erhabenheit aber verdankt er seiner Spekulation. „In Nikolaus von Cues reicht die Spekulation im voraus der kommenden Erfahrungswissenschaft die Hand und garantiert ihr im voraus die Anerkennung ihrer Resultate.[1]) ... So steht Nikolaus da als einsame Größe in der deutschen Philosophie des 15. Jahrhunderts. Von der Vergangenheit hat er gerettet, was er retten konnte." ...

Was Nikolaus von den geistigen Schätzen der Vergangenheit gerettet, dürfte schwieriger anzugeben sein, als was er preisgegeben, nämlich nicht allein den wesentlichen und eigentümlichen Inhalt des Christentums, sondern auch den reinen, theistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff der natürlichen Vernunft.

Mögen daher immer wieder neue Verteidiger und Lobredner der Philosophie des Nikolaus von Cues auftreten, die Thatsache, daß der kühne Reformator, der Vorläufer der modernen Weltanschauung, von einem neuplatonischen Seins- und Gottesbegriff ausgehend, in die gefährlichsten Irrtümer in den Lehren von Gott, der Schöpfung, der Trinität, der Inkarnation, vom religiösen Glauben überhaupt sich verwickelte, aus der Welt zu schaffen, wird ihnen nie und nimmer gelingen.

---

1) Vom Verfasser des angeführten Aufsatzes selbst unterstrichen.

Zweiter Teil.

Der Empirismus des Marius Nizolius.

I.

Die Gegensätze: Intellektualismus und Empirismus.

In anderer Weise als Nikolaus von Cues suchte der spätere Nizolius die Reform der Philosophie ins Werk zu setzen. Die Absicht zwar, an die Stelle einer vermeintlichen Wortphilosophie, die statt mit anschaulichen Gegenständen, mit Begriffen und Worten operiert und ein der Erfahrung unzugängliches, transcendentes Gebiet durch reflektierendes Denken, durch Abstraktion und Demonstration zu erreichen glaubt, eine lebendige Sachphilosophie zu setzen, ist ihm mit dem Cusaner gemeinsam. Dagegen in der Schätzung des ideellen Bewußtseinsgehalts scheiden sich ihre Wege. Der Nominalismus des Nizolius ist entschiedener als der des Cusaners. Nizolius dehnt seine Auffassung der Begriffe als bloßer Namen auch auf die transcendentalen Begriffe des Seins und des Einen aus. Weit entfernt davon, in ihnen eine Offenbarung der unendlichen Vernunft zu erblicken, ist ihm das Sein und das Eine nichts weiter als das Ergebnis der aufs äußerste gesteigerten Verallgemeinerung oder Umfangserweiterung des komprehensiven Gedankenausdrucks, der schlechthin leere, d. h. inhaltslose Inbegriff des sinnlich Erfahrbaren. Wenn wir die Differenz, welche in dieser Beziehung zwischen dem theosophischen Standpunkt des Cusaners, dem empirischen des Nizolius und dem der aristotelisch-thomistischen Schule in eine kurze Formel fassen wollen, so können wir den Ausgangspunkt für unsere Charakteristik von dem obersten

Vernunftbegriff des Seins und Einen (die sachlich zusammenfallen, so daß es für unseren Zweck als gleichgültig erscheint, ob man mit den Eleaten den des Seins oder mit dem Cusaner den des Einen für den begrifflich früheren halten möge) nehmen und sagen:

1. Nikolaus von Cues betrachtet das durch Vernunft (Verstand) erfaßte Sein als eine unmittelbare Kundgebung (Intuition) und Offenbarung des göttlichen Seins, als den lebendig sich aktualisierenden Keim aller natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis, als das gottverwandte und göttliche Element und Ferment der menschlichen Natur, wodurch sie an göttlicher Natur teilnimmt.

2. Nizolius sieht in dem nämlichen Vernunftbegriff nur die jeden selbständigen Inhalts entbehrende Zusammenfassung (Komprehension) aller Gegenstände, die der Erfahrung, innerer und äußerer, zugänglich sind, ohne jeglichen Wert für die Erkenntnis einer intelligiblen und transcendenten Wirklichkeit.

3. Aristoteles und die Scholastiker endlich erblicken in den Begriffen der Vernunft, vor allem in den sog. transcendentalen, die Instrumente, um sich von dem festen Boden einer erfahrungsmäßigen, nach ihrem Wesen und Kausalzusammenhang erkennbaren Wirklichkeit viâ causalitatis zu einer transcendenten Wirklichkeit zu erheben: eine Wirklichkeit, die jedoch auf solchem Wege nur nach ihrem Dasein, nicht aber nach ihrem Wesen erkannt wird, so daß die Möglichkeit einer autoritativen Offenbarung Gottes über sich selbst, mit einem Inhalt, der in den Vernunftbegriffen nicht angelegt ist, offen erhalten bleibt.

In der empiristischen Richtung des Nizolius liegt seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Mit Recht sagt von ihm Ritter (Geschichte der Philosophie. Bd. IX. S. 471): „Er vertritt schon in deutlichen Umrissen eine Richtung der wissenschaftlichen Untersuchung, welche in der folgenden Zeit nur in einer viel ausschließlichern Gestalt und durch die Ergebnisse der Naturforschung verstärkt sich geltend machen sollte. Wenngleich er keine Schule stiftete, und seine Lehre nur in einem kleinen Kreise Beachtung fand, so hat doch die Meinung, welche er ausspricht, eine sehr allgemeine Verbreitung in seiner und der späteren Zeit gefunden." Wir werden, dem völlig verschiedenen Charakter der Nizolischen Reform entsprechend, eine andere Darstellungsweise zu befolgen haben, als jene, die im ersten Teile geboten schien, und nach einigen Bemerkungen über die Methode und

Kampfesart des Nizolius von den verschiedenen Gattungen menschlicher Begriffe, den Universalien, Kategorieen und Transcendentalien, wie sie in der peripatetischen Schule unterschieden wurden, handeln, da die philosophische Reform des Nizolius geradezu in einer Kritik der herrschenden Theorie der Begriffe und der Wissenschaft aufgeht.

Wenn nach einem bekannten Sprichworte Heftigkeit ein Beweis des Unrechts wäre, so dürfte man schon aus der Art und Weise, wie Nizolius die von ihm ausersehenen Gegner, Peripatetiker und Scholastiker behandelt, auf die Ungerechtigkeit seiner Sache schließen. Sie sind ihm Philosophaster und Pseudophilosophen, blindlings und kritiklos der Autorität des Aristoteles folgend, dessen echte Schriften sie von den unterschobenen nicht zu unterscheiden wissen. Ihr größter Irrtum aber besteht darin, daß sie Abstraktionen für Dinge nehmen und so von der wahren Erkenntnis, die sich an das Wahrnehmbare hält, in Regionen abschweifen, die dem menschlichen Geiste unzugänglich sind. Dagegen will Nizolius selbständig forschen und denken. Atque etiam, ut apertius dicam quod sentio, si in omni veritatis inquisitione et rerum occultarum investigatione non tam Platonem et Aristotelem aut quemquam alium antiquum neotericumve Scriptorem, quam quinque sensus, intelligentiam, cogitationem, memoriam, usum et experientiam rerum tamquam magistros et praeceptores sibi sequendos proponat.[1]) Und wenn er von anderen entlehnter Waffen gegen die Dialektiker und Metaphysiker sich bedient, so sind es vorzüglich Grammatiker und Rhetoren, denen er Dank schuldig zu sein glaubt. Doch nicht, wie der Cusaner, an die innere Anschauung und Erfahrung legt Nizolius Berufung ein, sondern an die äußere Wahrnehmung, indem er das Gewicht auf die fünf Sinne und die Erfahrung der Dinge als die wahren Lehrmeister legt. Von den Metaphysikern selbst aber ist ihm Platon immerhin noch sympathischer als der Stagirite (von dem Werte ihrer Philosophie im allgemeinen abgesehen), weil der letztere es mit den Universalien (*τὰ καθόλου*) ernst genommen und die zweiten Substanzen eingeführt, und dadurch der strengen Wissenschaft einen Dienst zu erweisen glaubte, während die Ideen des ersteren mehr als geniales Spiel der Phantasie erscheinen: eine Bemerkung, durch welche Nizolius die vielfach zu beobachtende

1) De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos. Parmae 1553. l. 1. c. 1. p. 11.

und in der Sache selbst begründete Verwandtschaft zwischen exzessivem Realismus und empiristischem Nominalismus bestätigt. Für den Nominalismus und gegen jede Art von Realismus des Allgemeinen erklärt sich indessen Nizolius ausdrücklich: ex quibus quidam sunt qui ex sententia Aristotelis affirmant universalia vere non solum in vocibus et intellectibus, sed etiam in ipsis rebus extra vocem intellectumque inveniri, ut Boethius, Albertus, Thomas, Scotus et alii quam plurimi, qui omnes hanc ob causam in scholis appellantur Reales: Alii vero contra atque hi ex ejusdem Aristotelis opinione asserunt et contendunt universalia extra vocem atque intellectum nullo prorsus modo constare, sed tantum in solis vocibus nominibusque existere, atque ideo ipsi quoque vulgo ab re ipsa nuncupantur a quibusdam Nominales, ab aliis vero Terministae: quorum Author primus et inventor fuisse dicitur Ochamus quidam ... Hanc igitur Ochamicam de universalibus opinionem nos quoque in toto hoc opere contra Dialecticos Reales secuturi sumus ac defensuri, non quidem tamquam Aristotelicam et Peripateticam, nam Aristoteles sine ulla dubitatione existimavit et posuit universalia realia, sed tamquam veram et communi omnium tam Graecorum quam Latinorum recte loquentium sermoni consentaneam. (L. 1. c. 6. p. 46.)

In zwei Sätzen läßt sich der Standpunkt des Nizolius zusammenfassen: 1. Wir nehmen wahr; 2. wir reden über das Wahrgenommene. Wir erheben uns also über das unmittelbar Wahrgenommene nur durch Zeichen und Worte. Die Wissenschaft hat es daher außer der Beobachtung und dem Experiment nur mit dem richtigen Gebrauche der Zeichen und Worte zu thun. Hieraus ergibt sich, daß an die Stelle der begrifflichen Wissenschaften — Dialektik und Metaphysik — die mit Wort und Rede sich befassenden Disziplinen, Grammatik und Rhetorik, zu treten haben. Die kritische Thätigkeit unseres philosophierenden Philologen richtet sich demzufolge auf die von der Schule zwischen (wahrnehmbaren) Dingen und Worten eingeschobene Welt von Begriffen oder intellektuellen Vorstellungen, von denen die Logik nach ihrer formellen, die Metaphysik nach ihrer inhaltlichen und realen Seite handelt. Diesen Begriffen insgesamt entspreche keine andere Realität, als die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, die nach logischer Auffassung ihren Umfang bilden, indem sie sich entweder auf einen einzelnen, individuellen Gegenstand oder auf eine Menge solcher beziehen.

Dem Allgemeinen aber dürfe weder nach Inhalt noch Form eine Realität zugeschrieben werden. Aufs schärfste bekämpft deshalb Nizolius die Abstraktion, an deren Stelle er die Komprehension oder Zusammenfassung unter einen gemeinsamen Begriff und Namen setzt. Die Abstraktion des Übersinnlichen vom Sinnlichen durch Befreiung des Letzteren von seiner individuellen und materiellen Seinsweise im abstrahierenden Verstande weist er als eine unwissenschaftliche Dichtung von sich. Wie sehr für diese von Nizolius geübte Kritik eine völlig im Sinnlichen befangene Anschauungs- und Denkweise maßgebend ist, zeigt das den Realisten vorgehaltene Argument, daß noch niemand das Allgemeine gesehen oder irgendwie wahrgenommen habe. Nam quis unquam obsecro, nisi Dialecticus stultus et ineptus, dixit, se vidisse aut aliquo sensu percepisse, hominem, ut res est, non solummodo communem et universalem esse, sed etiam si diis placet, dici et praedicari de aliquo, ac vocis nominisque ministerio fungi? (L. c. l. 1. c. 7. p. 63.) Da nun aber in den Ansichten des Nizolius auch nicht eine Spur der Annahme einer von der sinnlichen Erfahrung unabhängigen ursprünglichen Begabung mit intellektuellen Anschauungen sich findet, so stellt sich der Empirismus und Sensualismus mit der diesen Standpunkten der Erkenntnistheorie entsprechenden materialistischen Auffassung des Wirklichen als notwendige Konsequenz der von ihm angestrebten philosophischen Reform heraus. Unsere Aufgabe wird nun darin bestehen, diese Wendung aus den Quellen, d. h. der einzigen, von Nizolius uns hinterlassenen philosophischen Schrift, von den wahren Grundsätzen und der wahren Weise zu philosophieren, nachzuweisen.

II.

Die Kritik der Universalien.

Auf Grund aristotelischer Lehren und im Anschluß an die Isagoge des Porphyrius unterschied die Scholastik Universalien im weiteren und im engeren Sinne. Als universal im weiteren Sinne wurde überhaupt jeder Begriff bezeichnet, weil und insoweit er von mehreren prädizierbar ist. Als allgemeine Begriffe in solchem Sinne gelten

daher auch jene, welche nur in analogischer Bedeutung von verschiedenen Dingen ausgesagt werden. Dagegen sind allgemeine Begriffe im engeren Sinne solche, die mehreren in demselben Sinne (univoce) zukommen. Als allgemeine Begriffe in dieser engeren Bedeutung, oder genauer als Formen und Weisen von Allgemeinbegriffen, stellte man fünf auf: Gattungs-, Art- und Differenzbegriffe, Begriffe von eigentümlichen und rein zufälligen Bestimmungen. Da die Begriffe nach dieser Rücksicht nur nach ihrer formellen Seite (als formell allgemein) in Betracht kommen, d. h. sofern der Denkinhalt die Form spezifisch menschlichen (abstrahierenden und reflektierenden) Denkens annimmt, so nannte man diese fünf „Universalien" zweite Intentionen und charakterisierte dieselben näher als entia rationis, d. h. als ein Sein, das nur durch die Thätigkeit der Vernunft und in ihr besteht, obgleich es im Denkobjekt irgendwie begründet ist (entia rationis cum fundamento in re). Diese Theorie also ist es, gegen welche sich zunächst die ganze Schärfe der Kritik unseres Nizolius richtet. Die Annahme der Universalien betrachtet er als den Grundirrtum und als die Quelle aller Irrtümer des Aristoteles. Die Universalien sind ihm völlig willkürliche Erfindungen ohne jegliche objektive Grundlage (l. 1. c. 6. p. 40). Die Namen der Gattungen und Arten gelten ihm als bloße Kollektivnamen. Nizolius bekämpft demnach nicht allein den exzessiven Realismus eines Platon, Scotus, sondern auch den gemäßigten Realismus Alberts des Großen und des hl. Thomas, der dem Allgemeinen zwar nicht eine selbständige Existenz, wohl aber einen selbständigen Denkinhalt vindiziert, so daß dem Nizolius der Inhalt der intellektuellen Vorstellung geradezu in ihrem Umfange aufgeht.

Nizolius bemüht sich vor allem, die für die Realität des Universalen, selbst in dem angeführten beschränkten Sinne, vorgebrachten Gründe zu widerlegen. Die Annahme der Universalien sei keineswegs eine Lebensfrage der Wissenschaft und Kunst, wie Aristoteles behaupte, vielmehr könnten diese auch ohne dieselben bestehen. Respondeo tibi, Domine Aristoteles, etiam si nulla erunt universalia stulta et inepta, ut vere non sunt, tamen artes et scientiae et definitiones tradentur et erunt de singularibus et individuis, non per naturam propriam et privatam, sed per communem et perpetuam successionem aeternis, nec de omnibus singillatim et seorsum, sed in universum vel universe, hoc est simul et semel acceptis (l. 1. c. 7. p. 50). D. h. Wissenschaft und Kunst bedürfen nicht der

allgemeinen und ewigen Wesenheiten und Naturen, obgleich sie auf das Allgemeine und Ewige sich beziehen, weil sie nicht das vergängliche Einzelding, sondern die Gesamtheit der Dinge, die zwar nicht als einzelne, wohl aber eben als Gesamtheit fortdauern, zum Gegenstande haben. Es bedürfe daher auch nicht, wie Rudolf Agricola meinte, des Zusatzes einer Bedingung: si sunt vel erunt — si est vel erit, quia scientia et definitio rosae datur non de singulis rosis generis rosarum, sed de genere singularum rosarum, quod semper est, fuit et erit, etiamsi nulla singularis rosa in praesentia sit: quia veteres nominum impositores generis nomen talem significationem habere voluerunt (l. 2. c. 1. p. 111). Daß Wissen ein von Zeit und Ort unabhängiges Erkennen sei, gibt sonach Nizolius zu, sucht aber das dieser Erkenntnisweise entsprechende Objekt nicht in der durch den Stoff zeitlich und örtlich determinierten, in der geistigen Auffassung aber von dieser Determination freien und insofern überzeitlichen und überörtlichen, also ewigen Wesenheit, sondern in der angeblich von den Bestimmungen der Zeit — des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen — freien Gesamtheit der unter einem Gattungsnamen zusammengefaßten Dinge.

Hierbei übersieht Nizolius, abgesehen von der falschen Behauptung, die Gesamtheit zeitlicher Dinge sei von den Bestimmungen der Zeit unabhängig, ein zweifaches: erstens, daß es ein Wissen auch von einem völlig Nichtexistierenden gibt, wie es z. B., wenigstens teilweise, das der reinen Mathematik ist, und zweitens, daß die im Raume zumal existierenden oder in der Zeit sich succedierenden Dinge nur durch das Band begrifflicher Einheit, das sie umschließt, Objekt eines von Raum und Zeit unabhängigen, allgemeinen und ewigen Wissens sein können. Die Zusammenfassung unter einem gemeinsamen Namen selbst verlangt einen in den Dingen vorhandenen, objektiven Grund, wenn sie nicht rein willkürlich und von bloß subjektivem, vergänglichem Werte sein, sondern Grundlage allgemein und ewig gültiger, d. i. wissenschaftlicher Erkenntnis werden soll. Mag daher Nizolius noch so sehr versichern (l. c. p. 54), der Beweis, daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechten gleiche, besage nichts anderes, als daß dieses von den einzelnen Dreiecken in universum oder universe genommen gelte, so muß doch der Grund hierfür in etwas liegen, das in allen Dreiecken gleichmäßig sich findet, was eben nichts anderes, als die gemeinsame Natur und Wesenheit ist. Betrachten wir den

angeführten Lehrsatz, so kann derselbe, wenn die scholastische Deutung ausgeschlossen wird, im Sinne des Nizolius, entweder nur bedeuten, der Inbegriff aller Dreiecke besitze eine Winkelsumme, die gleich zwei Rechten ist: eine Erklärung, die, obgleich der Ansicht des Nizolius von der Kollektivnatur des Universalen ganz entsprechend, eine offenkundige Absurdität enthält; oder jener Lehrsatz wird erklärt durch: jedes einzelne Dreieck ist so beschaffen, daß seine Winkelsumme zwei Rechten gleich ist: in welch' letzterem Falle das „jedes" eine nie zu beweisende Annahme bildet, falls es aber gelten soll, einen gemeinsamen Grund der gleichen Beschaffenheit voraussetzt, der aber eben die verpönte allgemeine Natur, das verworfene Universale ist.

Wenn wir sagen: das Dreieck hat eine zwei Rechten gleiche Winkelsumme, so scheint uns die Sprache, indem sie die platonische Personifizierung der allgemeinen Natur begünstigt, in die Irre zu führen. Es wäre aber ebensoweit gefehlt und wir würden einem anderen Extrem verfallen, wenn wir mit Nizolius sagen wollten, jener allgemeine Satz bedeute, die einzelnen Dreiecke zusammen genommen, oder dieselben „samt und sonders" besitzen eine solche Winkelsumme; denn der Satz gilt vom Einzelnen, nicht von der Kollektion der Einzelnen, vom Einzelnen aber nur auf Grund des allen Gemeinsamen, was, vom Individuellen abgesehen, eines und dasselbe, die eine Natur und Wesenheit ist. Indem Nizolius diesen Grund, die gemeinsame Natur und damit alles Notwendige und Ewige (mit vorgeblicher Ausnahme der fortgehenden Aufeinanderfolge der Dinge, die doch selbst wieder etwas Zufälliges und Zeitliches ist), leugnet, hebt er in der That die Wissenschaft auf: Iterum enim ac saepius dico et repeto, in his inferioribus nihil esse quod non subinde aliter atque aliter sese habere possit quodque non sit mutabile et corruptibile praeter id quod dixi et eo quo docui modo (l. 1. c. 7. p. 56).

Den zweiten der von den Dialektikern und Metaphysikern für die Realität der Universalien vorgebrachten Gründe, daß es ohne dieselben keine Schlüsse und Beweisführungen geben könne, glaubt Nizolius durch die nämliche Unterscheidung des Universale vom Universum (dem Inbegriff oder der Summe der Einzelnen) entkräften zu können. Im Schlusse schreiten wir nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, sondern vom Inbegriff oder der Summe zu dem darin eingeschlossenen Einzelnen fort: non enim de universalibus sed de universis fiunt demonstrationes et syllogismi, nec quemadmodum vos dicitis in

argumentando fit progressus aut per syllogismum ab universalibus ad particularia, sed ab universis ad singula, aut per inductionem a particularibus ad universalia, sed a singulis ad universa. (L. c. p. 57.) Nach dieser Erklärung des Schlusses enthält derselbe einen Übergang von einem (aktuellen) Ganzen, sei es kontinuirlichem oder diskretem, zum Teile oder umgekehrt. Dieselben Bedenken, die wir bezüglich der Theorie von Wissenschaft und Kunst äußerten, erheben sich auch in diesem Falle. Denn, um uns des von Nizolius gebrauchten Beispieles zu bedienen, so wäre der Sinn des Schlusses: Alles, was empfindet, ist Sinnenwesen; der Schwamm empfindet, also ist er ein Sinnenwesen, entweder der, daß der Inbegriff des Empfindenden Sinnenwesen sei, der Schwamm aber einen Teil jenes Inbegriffs bilde, also Sinnenwesen sei: was wiederum offenbar absurd ist, oder aber der Sinn ist: das Empfindende A ist Sinnenwesen, das Empfindende B, C, kurz jedes Empfindende ist Sinnenwesen: was entweder auf eine lächerliche und unbeholfene Tautologie oder (wenn die Universalität resp. Totalität ernst genommen wird) auf eine unbewiesene und nach empiristischen Grundsätzen unbeweisbare Behauptung hinausläuft. In neuester Zeit suchte deshalb der im wesentlichen die Anschauungen des Nizolius teilende J. St. Mill an die Stelle des Syllogismus den Fortgang vom Besonderen zum Besonderen zu setzen, indem er richtig erkannte, daß ein Schluß von einer Gesamtheit auf einen Teil derselben die Erkenntnis nicht erweitere, andererseits aber freilich übersah, daß ein Fortschritt vom Besonderen zum Besonderen überhaupt nicht mehr ein strenges Schlußverfahren sei. Nizolius und Mill beweisen uns eben, daß der Empirismus mit dem Syllogismus, diesem mächtigen Werkzeug menschlichen Wissens, nichts anzufangen weiß.

Weniger absurd erscheint das für die Induktion gewählte Beispiel. Tectum corruit, parietes sunt labefacti, fundamenta computruerunt, ergo tota domus corrupta est (ibid. p. 57). Immerhin aber leuchtet ein, daß eine derartige Induktion das menschliche Wissen zu erweitern nicht imstande ist. Der wahre Zweck und das Wesen der Induktion besteht nicht in der tautologischen Zusammenfassung des Einzelnen zu einer Gesamtheit, sondern in der Enthüllung der Ursachen, womit dem Syllogismus die Mittelbegriffe geliefert werden.

Endlich — führt Nizolius aus — ist es falsch, daß ohne die Universalien die Aussage eines Begriffs von Individuen zur Unmög-

lichkeit werde, denn in Wahrheit werden nur Worte und Namen, nicht aber Dinge prädiziert. Homo enim et animal et caetera hujusmodi praedicantur quidem et dicuntur de suis inferioribus, verum non quatenus res sunt, et extra vocem mentemque reperiuntur, sed quatenus voces sunt, et nomina ut ita dicam vocalia vel mentalia (ibid. p. 60).

Das einzige Allgemeine ist also der Name, sofern er eine Vielheit von Gegenständen bezeichnet. Aus diesem Grunde aber kann es eine eigentliche Prädikation nicht geben. Denn da der gemeinsame Name den Inbegriff von Individuen bedeutet, das Umfangsganze aber nicht von seinen Teilen prädiziert werden kann, so bedeutet z. B. der Satz: Sokrates ist Mensch, im Grunde nicht: dem Sokrates komme zu, was im Begriffe Mensch gedacht wird, sondern: Sokrates bilde einen Teil des menschlichen Geschlechtes, gehöre unter den Inbegriff Mensch. Nur wenn man das Prädikat nicht als Genus, sondern individuell nimmt, ist die Prädikation eine eigentliche. In diesem Falle aber ist der Satz: Sokrates ist Mensch, gleichbedeutend mit: Sokrates ist dieser eine Mensch (ibid. p. 64). Wir erhalten also an der Stelle der logisch allein bedeutsamen Prädikation teils die tautologische des Individuums von sich selbst, teils die uneigentliche des Genus vom Individuum oder die Subsumtion unter eine Gesamtheit. Da nun aber eine Umfangsbestimmung ohne Inhaltsbestimmtheit unmöglich ist, so erscheint der Vorwurf vollkommen berechtigt, daß die nominalistische Theorie jede wirkliche Prädikation ausschließe. Der zügellose Nominalismus des Rizolius macht nicht nur die Wissenschaft, sondern jede vernünftige Rede unmöglich; denn selbst eine Zusammenfassung einer Reihe von Erfahrungsgegenständen unter einer gemeinsamen Bezeichnung erfordert einen bestimmten Sinn, einen begrifflichen Inhalt, wäre es auch nur ein accidentelles Merkmal, das, weil vom Einzelnen losgelöst, als ein Allgemeines, Universales sich darstellt. Mit dem Universalen geht auch die Rede, mit der Dialektik und Metaphysik auch die Rhetorik zu Grunde, und der Geist sinkt im Strudel der sinnlichen Erscheinungen unter, denn um darüber zu reden, muß er sich über sie erheben, was nicht durch Laute (flatus vocis), sondern nur durch bedeutsame Worte, an welche sich allgemeine Vorstellungen knüpfen, geschehen kann.

Aus der Art und Weise, wie Rizolius die Gründe seiner Gegner zu widerlegen sucht, ersehen wir bereits deutlich die Ansicht, die er

sich selbst von den Gattungen und Arten und überhaupt von den Universalien oder Prädikabilien gebildet. Sie gelten ihm als bloße Kollektivnamen. Nunc ita probatum sit, nomina generis et speciei vere esse collectiva, et eas res, quae sunt genera et species, esse tota quaedam discreta ex multis individuis singularibusque composita, quale est genus animalium, species hominum, et caetera hujusmodi genera et species divisibiles rerum non modo civilium et aliarum omnium, de quibus oratores caeterique scriptores loquuntur, sed etiam naturalium, mathematicarum et supernaturalium, quas Dialectici et Metaphysici tamquam proprias et suas sibi vendicant (l. l. c. 4. p. 24). „Indem ich von der Gattung der Sinnenwesen oder von der Art der Menschen rede, bezeichne ich damit nicht jenes allgemeine Sinnenwesen und jenen allgemeinen Menschen, welchen die Dialektiker und falschen Philosophen in mehr als einfältiger Weise sich erdichten, sondern alle einzelnen Sinnenwesen und alle einzelnen Menschen oder die Menge aller einzelnen Sinnenwesen und die Menge aller einzelnen Menschen, die in der Welt vorhanden sind." (L. c.) Die von den Philosophen sogenannten Universalien sind von Grund aus aufzuheben und zu vernichten. Mit demselben Rechte könnte man ein allgemeines Volk und ein allgemeines Heer annehmen, als einen allgemeinen Menschen und ein allgemeines Sinnenwesen. Man wende dagegen nicht ein, daß zwischen allgemeinen und Kollektivbegriffen der Unterschied bestehe, daß jene von jedem ihrer Umfangsglieder in casu recto ausgesagt werden, diese aber nicht; denn Sokrates sei Mensch, der einzelne Bürger aber nicht Volk; denn es darf nicht zugegeben werden, daß ein Genus oder eine Spezies wirklich vom Individuum ausgesagt werde. (L. c. p. 25.) In dem Satze: Sokrates ist Mensch, bedeutet nach Rizolius „Mensch" nicht die Spezies: was nach der von ihm gegebenen Begriffsbestimmung der Spezies richtig sein mag, womit aber der Unterschied von allgemeinen Begriffen und Kollektivbegriffen keineswegs aus der Welt geschafft wird; denn jene Erklärung der Spezies ist falsch, da ein Prädikat nicht bloß einen Umfang, sondern auch einen Inhalt besitzen muß und jener nur nach Maßgabe von diesem sich bestimmt, wie die Kollektivbegriffe selbst beweisen, indem der Begriff „Volk" z. B. nur in seiner individuellen Besonderung eine Kollektion ausdrückt. Denn dieses Volk ist allerdings ein Inbegriff oder eine Gesamtheit, der allgemeine Begriff „Volk" aber ist nicht wiederum ein Kollektivbegriff, sondern ein Universale;

denn er wird von den einzelnen Völkern nach seinem ganzen Inhalt prädiziert und bezeichnet nichts weniger als einen Inbegriff von Völkern. Der Kollektivbegriff als solcher ist daher nicht mit den Universalien, sondern mit den Individuen in Parallele zu setzen. — Allerdings, fährt Nizolius fort, werden bestimmte Genera, wie Sinnenwesen u. dergl. nicht immer als Kollektiva gebraucht, sondern bald singulär, bald kollektiv, bald aber figürlich, indem der Singular synekdochisch für eine Mehrheit steht; man dürfe daher den Dialektikern und Philosophastern nicht glauben, qui vel ignorantes, vel non animadvertentes hanc communem et figuratam loquendi consuetudinem, dicunt et mentiuntur, his nominibus in singulari numero prolatis, significari nescio quam naturam generis sive speciei communem et universalem, quam ipsi comminiscuntur et nugantur esse quiddam per intelligentiam abstractum a singularibus, cum revera genus et species, sive natura generis et speciei nihil aliud sit, nisi ipsamet singularia sua, sive multitudo singularium suorum simul et semel acceptorum, et denique nisi totum quoddam discretum, eodem plane modo, quo populus et exercitus, ipsi quoque nihil aliud sunt, nisi omnes singulares populares et omnes singulares milites, qui in populo et exercitu continentur, simul comprehensi (l. 1. c. 4. p. 29. 30).

Daß die Universalien in der That nichts weiter als Kollektivbezeichnungen seien, glaubt Nizolius schon daraus schließen zu dürfen, daß nach Wegnahme der Einzelnen von der Gattung ebensowenig etwas übrig bleibe, als vom Heere, wenn man alle Soldaten hinwegnimmt: Talia enim sunt, ut nos arbitramur, vera genera et verae species, hoc est vera singularia seu verae multitudines singularium, cum ablatis singularibus omnibus generum et specierum, sive universis multitudinibus eorum, non minus nihil omnino remaneat ex generibus et speciebus, sed omnino prorsus intereant, quam ex populo et exercitu sublatis omnibus individuis popularibus et omnibus individuis militibus sive universis multitudinibus populi et exercitus. (L. c. p. 24.)

Auf die destruktiven Folgen dieser Auffassung der Universalien wurde von Leibnitz aufmerksam gemacht, der sich zwar, soweit es sich um den Gegensatz gegen die scholastische Abstraktionstheorie handelt, mit Nizolius auf den gleichen nominalistischen Standpunkt stellt, sich aber von ihm in der entgegengesetzten Richtung des Intellektualismus

entfernt, indem er nicht nur für die allgemeinen Begriffe und Wahrheiten einen selbständigen Inhalt in Anspruch nimmt, sondern auch dieselben als eine ursprüngliche Mitgift der Seele betrachtet, wovon die Sinne nur eine trübe Abschattung besitzen, und sie in diesem Sinne gegen den Sensualismus Lockes verteidigt. Nachdem er die falsche Zurückführung des Universalen auf den Kollektivbegriff getadelt, fährt er fort: „Der Irrtum des Nizolius ist aber nicht gering zu achten; es steckt nämlich etwas Bedeutendes im Hintergrunde. Wenn nämlich die Universalien nichts als Sammlungen von Einzelheiten sind, so wird die Folge sein, daß es kein demonstratives Wissen gibt, sondern nur eine Sammlung von Einzelnen oder Induktion. Auf diese Weise werden alle Wissenschaften von Grund aus aufgehoben und die Skeptiker tragen den Sieg davon.“ [1])

Indem Nizolius auf die einzelnen Prädikabilien, zunächst auf die Bestimmung des Genus eingeht, behauptet er, daß unter den von Porphyrius angeführten drei Weisen desselben nur die erste zugelassen werden könne, wornach Genus eine Menge bedeute. Das dialektische Genus aber, das definiert werde als id quod dicitur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est, von den Späteren als universale seu praedicabile, quod dicitur u. s. w. sei schlecht exponiert, noch schlechter definiert, und, wenn es möglich wäre, noch falscher als falsch; denn die vermeintlichen Universalien seien Dichtungen und Fieberträume, da nicht Dinge, sondern nur Worte prädiziert werden können. Die Dialektiker verfallen mit dieser Definition in den von Galenus an Archigenes getadelten Fehler, daß sie, an die Definition des Genus herantretend, statt der Sache, die das Genus ist, nämlich eine Menge, das Wort definieren, das allerdings und zwar allein prädiziert werden kann. (p. 93 squ.) Ebenso falsch sei die dialektische Definition der Spezies, die im Unterschiede vom Genus sachlich nichts anderes als der Teil eines diskreten Ganzen sein könne (l. 2. c. 2. p. 116 squ.), weshalb auch sowohl die durch wesentliche als durch accidentelle Differenzen gebildeten Teile einer Gesamtheit, ja die Individuen selbst mit Recht als Spezies (species specialissimae) bezeichnet werden können. (L. c. p. 119.) Vergleicht man aber die Spezies wieder mit den darin befaßten Teilen, so ist sie in Bezug auf diese selbst wiederum Genus. Daher sind Thebaner und Trojaner einerseits

1) De stilo philosophico Nizolii, n. 32. Opp. Leibn. ed. Erdmann p. 70.

Spezies des Genus Mensch, andererseits aber wieder Genera mit Rücksicht auf die Bewohner der Städte Theben und Troja. Aus diesem Grunde sei die Ansicht, es gebe speziellste Arten, die in keiner Weise Genus sein könnten, mehr als thöricht. Der Sprachgebrauch nämlich beweise, daß nicht bloß Mensch und Pferd und andere Teile des Genus Sinnenwesen Spezies genannt werden, sondern daß mit demselben Namen vieles andere bezeichnet werde, was den Spezies Mensch, Pferd und anderen, die zum Sinnenwesen gehören, untergeordnet ist, wie Thebaner und Trojaner, antik und modern, die ebenso wahre und echte Spezies des Menschen seien, als Mensch und Pferd Spezies des Sinnenwesens, und es bestehe zwischen diesen und jenen kein anderer Unterschied, als daß Trojaner und Thebaner äußere und dem Menschen sozusagen accidentelle, Mensch und Pferd aber innere Spezies sind, da Sinnenwesen zu ihrem Wesen und ihrer Substanz gehört. (L. c. p. 117.)

Diese Erweiterung des Speziesbegriffs muß als konsequent anerkannt werden, sobald in der Bestimmung desselben nur der Umfang, nicht aber der Inhalt in Betracht gezogen wird. Andererseits aber darf die Inkonsequenz, die in der Unterscheidung innerlicher und wesentlicher von äußerlichen und accidentellen Spezies liegt, nicht verschwiegen werden. Dieselbe beweist, daß Nizolius seinen empirischen Standpunkt nicht folgerichtig durchführt, wie wir dies auch in seiner Behandlung der Prädikamente, wo er den Unterschied der Substanzen und Qualitäten bestehen läßt, gewahren werden. Da die Individuen allein nicht mehr diskrete Ganze, sondern nur Teile eines solchen sind, so treten sie an die Stelle der untersten Spezies und werden von Nizolius als die wahren species specialissimae betrachtet. Hiermit in Übereinstimmung wird gelehrt, daß alles, was sich der Zahl nach unterscheidet, auch der Spezies nach unterschieden sei: nec verum esse aliquid differre numero, eo scilicet modo, quo Dialectici intelligunt, sed omne quod more Dialecticorum numero differat, id non posse non etiam specie differens esse (l. 2. c. 1. p. 105.)

Eine ähnliche Behandlung erfahren die Begriffe der Differenz, der Eigentümlichkeit (proprium) und des Accidens. Wie die Spezies auf das Genus, dieses aber auf den Kollektivbegriff zurückgeführt wird, so geschieht dasselbe mit den angeführten Prädikabilien. Die Differenz ist nichts anderes als ein unterscheidendes oder unterschiedenes Genus — genus differens (l. 1. c. 9. p. 77), daher die Diffe-

renzen in differentes und differre facientes einzuteilen sind. Eigentümlichkeiten und Accidenzen aber sind nicht minder Genera, sofern auch sie Mehreren gemeinsame Namen ausdrücken, wie z. B. risibilis den Inbegriff von Wesen bezeichnet, denen die Fähigkeit zu lachen eignet. Mit Unrecht schränke daher Aristoteles den Genusbegriff auf ungebührliche Weise ein, indem er nur die wesentlichen und mehreren Arten oder untergeordneten Gattungen gemeinsamen Genera als solche gelten lasse; denn da die Differenzen, Proprien und Accidenzen ebenso sehr Mengen von Einzelheiten und nichts weiter seien, so seien wir berechtigt, von der Gattung des Eigentümlichen zu reden. Denn wie der Mensch zur Gattung der Sinnenwesen, so gehöre er auch zur Gattung der Vernunftwesen, zur Gattung der farbigen, sterblichen Dinge u. s. w. (L. c. Cfr. l. 4. c. 1. p. 290.)

Beachtenswert ist, wie sich Nizolius über die in der peripatetischen Logik angenommene Auffassung des Verhältnisses der Differenzen zum Genus ausspricht, indem er die von Boethius mit Recht herbeigezogenen Begriffe von Potenz und Akt unbegründet und lächerlich findet. Unbegründet nämlich sei die Furcht, es führe die Annahme, daß die Differenzen im Genus der Wirklichkeit nach enthalten seien, zu Widersprüchen, indem die Differenzen eines und desselben Genus in ausschließendem Gegensatze zu einander stehen, was gegen den obersten Grundsatz aller vernünftigen Erkenntnis, das Prinzip des Widerspruchs verstoßen würde. Durch die Behauptung aber, die Differenzen seien der Wirklichkeit nach im Genus enthalten, berührt sich die empiristische Logik des Nizolius mit jener pantheistischen, die freilich in einem ganz anderen Sinne die Differenzen im Genusbegriff als Wirklichkeiten setzt, indem sie nicht den Inhalt der Begriffe im Umfang, sondern umgekehrt den Umfang im Inhalt aufgehen läßt. Wie Nizolius dazu kam, die Aktualität der Differenzen im Genus zu behaupten, ist leicht einzusehen. Wenn nämlich die Differenzen nur differierende Genera sind, und mit einem höheren Genus verglichen einen Teil seines Umfangs, den es nicht bloß umfaßt, sondern auch zu seinem ausschließlichen Inhalt hat, ausmachen, so ist klar, daß die Differenz — und dasselbe gilt analog von den Spezies — der Wirklichkeit nach im Genus enthalten ist. Beachten wir nun, daß gegen die Anwendung des Potenzbegriffs auf das Verhältnis von Genus und Differenz von zwei Seiten her Einspruch erhoben wird, dieser Einspruch aber zu verschiedenen, für die Wissenschaft jedoch gleich

verderblichen Folgerungen führt, wie es einerseits der logische Pantheismus, der in dem allgemeinen Begriff des Seins die Inhaltsfülle der „absoluten Idee" zu erschauen meint, andererseits der Empirismus ist, der die allgemeinen Begriffe zu bloßen Kollektivbezeichnungen empirischer Aktualitäten herabsetzt, so erscheint dieser Umstand allein ausreichend, um die peripatetische Lehre in diesem Punkte, so unverständlich sie auch manchen, die im Realen wie im Logischen nur Aktualitäten zulassen wollen, dünken mag, als die allein haltbare zu empfehlen. Hierzu muß jedoch bemerkt werden, daß jene Identifizierung des Wirklichen und Möglichen, der wir in dem rationalistisch-theosophischen Systeme des Cusaners begegneten, mit der Behauptung der ausschließlichen Realität des Aktualen von gleichem Werte ist.

Die betreffende Auseinandersetzung des Nizolius ist charakteristisch genug, um ihre wörtliche Mitteilung zu rechtfertigen.

„Ich habe diese Einteilung des Genus ausführlicher erklären zu müssen geglaubt, um zu zeigen, daß wenn Genera eingeteilt werden, nicht wie die Dialektiker glauben, eine Einteilung der Universalien, sondern einer Menge von Einzelnen und Individuen stattfinde; denn aus der Unkenntnis dieses Umstandes ist jene weitaus ungereimteste und thörichteste Behauptung, die Aristoteles in der Logik und Boethius in der zweiten Ausgabe zum Porphyrius aufstellt, entstanden, daß die Differenz nicht vom Genus prädiziert und daher nicht richtig gesagt werden könne: das Sinnenwesen ist vernünftig, wofür sie als Grund angeben, daß mit demselben Rechte gesagt werden könnte: das Sinnenwesen ist vernunftlos und hieraus eine große Absurdität folgen würde, nämlich daß das als eines und dasselbe bestehende Sinnenwesen zu gleicher Zeit vernünftig und vernunftlos wäre, folglich zwei konträre Dinge zu gleicher Zeit in demselben Subjekte gefunden würden, was unmöglich ist. Und da das Sinnenwesen für sich gedacht weder vernünftig noch vernunftlos ist, wie Boethius bemerkt, so ergibt sich der zweite große Zweifel, woher diese Differenzen in der Spezies entstehen, die nicht zuvor im Genus sich vorfanden. Diesen Zweifel beantwortet Boethius auf diese Art: das Genus, nämlich Sinnenwesen, sei nicht in Wirklichkeit (aktuell) beides: vernünftig und vernunftlos, sondern enthalte diese Bestimmungen der Kraft und Macht nach (vi et potestate) in sich, so daß die Differenzen, die vor der Einteilung nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach im Genus vorhanden waren, durch die Einteilung aus dem Genus gleichsam entstehen und

hervorbrechen und der Wirklichkeit nach in der Spezies gefunden werden."

„Aus diesem Grunde also wollen die Dialektiker, daß das Vernünftige und Vernunftlose vom Sinnenwesen und überhaupt alle anderen Differenzen von ihren Gattungen durchaus nicht prädiziert werden, und bringen den angeführten Grund vor, warum die Differenzen, die zuvor nicht im Genus waren, hernach durch die Einteilung wie aus nichts in den Spezies entstehen. Ihr guten Götter, welche Unwissenheit und welchen Mangel an Bildung beweisen doch in dieser Angabe des Grundes und der Ursache die Dialektiker, da sie nicht fühlen und begreifen, in welche schimpfliche Irrtümer sie verfallen, indem sie zugleich mit diesen ihren tausendmal einfältigen Universalien unpassendes und verrücktes Zeug vorbringen und mehr als dumm annehmen, jenes Sinnenwesen, welches in das vernünftige und vernunftlose eingeteilt wird, verhalte sich wie ein kontinuirliches und individuelles Ganzes, in welchem zwei konträre Dinge nicht zumal beisammen vorhanden sein können! Ich aber sage und behaupte, daß das Sinnenwesen, das in zwei konträre Differenzen eingeteilt wird, in Wahrheit eine aus Einzelnheiten bestehende Menge und ein gewisses diskretes aus Einzelnen und Spezies, die selbst wieder aus Einzelnen bestehen, zusammengesetztes Ganzes sei, von welchem ein Teil Vernunft besitzt, der andere der Vernunft entbehrt, und es folgt nichts Ungehöriges oder Unmögliches, wenn man sagt, das Sinnenwesen sei vernünftig und das Sinnenwesen sei vernunftlos, so wenig als wenn wir das Volk in reiche und arme Bürger und das Heer in weiße und schwarze Soldaten einteilen, und mit Wahrheit drücken wir uns figürlich aus, das Volk sei arm und das Volk sei reich, das Heer sei weiß und das Heer sei schwarz, weil ein Teil des Volkes arm, der andere reich, ein Teil des Heeres weiß, der andere schwarz ist. Wenn nämlich das Sinnenwesen, figürlich statt aller Sinnenwesen genommen, in vernünftige und vernunftlose eingeteilt wird, so wird ebenso eigentlich nichts anderes eingeteilt als die Menge der einzelnen Sinnenwesen. Was soll doch um Gotteswillen aus dieser Einteilung Ungereimtes oder Unmögliches folgen, wenn in einer solchen Menge von einzelnen Sinnenwesen die einen vernünftig, d. i. Menschen, die andern vernunftlos, d. i. Tiere sind? Und wenn dieselbe Menge, wie gesagt, sowohl vernünftig als auch vernunftlos ist und zwar nicht blos der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach? Fürwahr nicht das Ge-

ringste! Es ist aber in der That so, wie gesagt wurde. Wenn einmal eine Ungereimtheit zugestanden worden, folgen daraus notwendig viele andere."

„So ergeht es den Dialektikern. Nachdem sie einmal jenes ungeheuerliche „allgemeine" Ganze aufgestellt und davon einfältigerweise glaubten, es sei etwas vom Verstande aus den Einzeldingen Abstrahiertes und daher von ihnen Verschiedenes, gleichsam ein gewisses einzelnes und kontinuierliches Ganzes, konnten sie, sobald sie zugestanden, ein und dasselbe Sinnenwesen sei vernünftig und vernunftlos zugleich, nicht vermeiden, auch zuzugestehen, daß zwei konträre Dinge in einem und demselben Subjekte sich finden können. War aber dies einmal eingeräumt, so waren sie, um Rechenschaft dafür zu geben, wie die nach ihrer Meinung zuvor noch nicht schon im Genus vorhandenen Differenzen durch die Einteilung in die Spezies hineingerieten, genötigt, das Heilmittel von Akt und Potenz auszusinnen und zu sagen, daß die Differenzen im Genus der Möglichkeit nicht der Wirklichkeit nach seien, nach erfolgter Einteilung des Genus aber aus der Potenz in den Akt heraustreten und in den Spezies wohnen. So jene: was bis zu einem solchen Grade ungereimt und läppisch ist, daß ich mich sehr darüber wundere, wie es nicht allein von vielen geschrieben werden, sondern auch nur einem menschlichen Kopfe einfallen konnte. Denn das Sinnenwesen — oder die Sinnenwesen, oder die Gattung der Sinnenwesen — ist in der That zugleich vernünftig und vernunftlos, nicht bloß in Möglichkeit, sondern auch in Wirklichkeit, d. h., wie ich vordem bemerkte, der eine Teil ist der Vernunft teilhaft, nämlich die Menschen, der andere nicht, nämlich die Tiere. Es ist also zur Lösung der Schwierigkeit nicht notwendig, jene Arznei von Akt und Potenz auszudenken und ganz überflüssigerweise zu fürchten, es möchten zwei konträre Bestimmungen in einem Subjekte sich finden. Dies ist also die ungereimteste und einfältigste Lehre, in welche Aristoteles, Boethius und alle Dialektiker sich stürzten, indem sie jenes ungeheuerliche und dumme allgemeine Ganze ersinnen und einführen. Was uns betrifft, so vermeiden wir leicht alle diese Ungereimtheiten, indem wir jenes Allgemeine verdientermaßen verwerfen und verhöhnen(!) und aufstellen und behaupten, das Sinnenwesen und alle Genera seien wahre Gesamtheiten von Einzeldingen und diskrete Ganze, so daß, wenn sie eingeteilt werden, nichts anderes als eine Menge eingeteilt wird und ihre Einteilung nichts anderes ist,

als die gesonderte Gruppierung vieler Einzeldinge (multorum singularium in partes diductio)" l. 1. c. 10. p. 85 squ.

Die Begriffe werden hier, wie man sieht, so behandelt, als ob sie nur einen Umfang, nicht auch einen Inhalt hätten. Das Charakteristische in der mitgeteilten Stelle aber ist die Schärfe, mit welchem von Nizolius der aristotelische Potenzbegriff behandelt wird. Wie für Nizolius, so bildet derselbe für die gesamte neuere Philosophie den Stein des Anstoßes. Denn auch die von entgegengesetzter Seite her die aristotelische Abstraktionstheorie bekämpfenden Philosophen verwerfen die Anwendung des Potenzbegriffs auf die menschliche Begriffswelt, indem sie ihrerseits, wie Nizolius nur den Umfang, so ausschließlich den Inhalt der Begriffe zur Geltung gelangen lassen und so einerseits die konkreteren Begriffe in den allgemeinsten des Seins auflösen, andererseits aber in diesem Begriffe die Fülle der intelligiblen Bestimmungen aktuell enthalten sein lassen: eine Auffassung, von welcher die Hegelsche Methode der Bestimmung des logischen Begriffs zur absoluten Idee durch die Macht der Negativität das vorzüglichste und wahrhaft klassische Beispiel darbietet. Da nun die Leugnung des peripatetischen Potenzbegriffs, wie aus dem ersten Teile unserer Abhandlung erhellt, sachlich mit der Identifizierung von Akt und Potenz auf dasselbe hinausläuft, so können wir auch den Cusaner als ein Beispiel für dieses dem Nizolius entgegengesetzte Extrem anführen. Denn auch bei ihm wird der Umfang des Begriffs von seinem aktuellen Inhalt absorbiert. Außerdem hat der Cusaner die hiermit verknüpfte Identität der Gegensätze unumwunden eingeräumt. Will man daher beide Extreme vermeiden und weder dem Empirismus des Nizolius noch dem Eleatismus des Cusaners sich ergeben, so wird kein anderer Ausweg als der von Aristoteles gewiesene zum Ziele führen.[1])

Gleichwohl darf dem Scharfsinn unseres Philosophen die Anerkennung nicht versagt werden, daß er den inneren Zusammenhang zwischen der aristotelischen Abstraktionstheorie und der Auffassung der Universalien erkannte, wenn auch kaum vollständig durchschaute; denn die Potenzialität gelangt in die Begriffe des menschlichen Verstandes in der That nur dadurch, daß sie von den aus Akt und Potenz zusammengesetzten materiellen Dingen abstrahiert sind.

---

1) Vgl. Jahresb. d. philos. Sekt. des Görresvereins für das Jahr 1883. Köln 1884. S. 11.

Das endgültige Resultat der kritischen Behandlung der Universalien lautet dahin, daß es, soweit man von Universalien, die im Grunde nur Kollektivnamen seien, überhaupt reden könne, entweder nur eine Art gebe, nämlich die Gattungen, auf welche sich Spezies, Differenzen, Eigentümlichkeiten und allgemeine (communia) Accidenzien zurückführen lassen, oder daß mehr als fünf zu zählen seien, nämlich acht oder neun, indem zu den genannten noch das Gemeinsame (commune), Ähnliche, Konträre und die Substanz hinzuzufügen seien.

Es dürfte hier der Ort sein, uns über die Natur der Komprehension, die Nizolius der peripatetischen Abstraktion entgegensetzt, etwas genauer zu unterrichten. Nizolius widmet diesem Gegenstand das siebente Kapitel des dritten Buches seiner Schrift von der wahren Methode. Seine Erörterung läuft jedoch auf einen in den gewohnten heftigen Ausfällen sich bewegenden Widerlegungsversuch der Abstraktion hinaus; über die Komprehension selbst aber erfahren wir nichts weiter, als daß sie die Zusammenfassung eines kleineren oder größeren Umfangs der in der Erfahrung unmittelbar gegebenen Einzeldinge oder Einzelerscheinungen sei. Indem wir die Abstraktion gegen die wahrhaft philosophische und oratorische Komprehension, aus der jene Gesamtheiten (universa) hervorgehen, die an die Stelle der Universalien zu treten haben und von denen Wissenschaften und Künste handeln und Beweise und Schlüsse gebildet werden, vertauschen — so versichert uns Nizolius — erleiden wir nicht nur keinen Verlust, sondern machen den größten Gewinn und behalten für Falsches Wahres und für Mißbildungen Natürliches, für Ungewohntes Gewohntes und endlich für barbarische wirkliche, gelehrte und wissenschaftliche Dogmen. Unsere Komprehension aber ist nichts anderes, als jene Operation des Intellekts, kraft deren dieser alles Einzelne seiner Gattung ein für allemal zusammenfaßt, um von den so zusammengefaßten aus Wissenschaften und Künste ins Werk zu setzen, Schlüsse und Argumente zu bilden. Die Abstraktion aber ist allen wahrhaft klassischen Schriftstellern unbekannt, ja Aristoteles und die Peripatetiker selbst bedienen sich ihrer nur in dialektischen und metaphysischen, sowie in einem großen Teile der naturwissenschaftlichen Schriften, während z. B. die Schriften des Aristoteles von den Tieren, von der Rhetorik, der Moral, Politik und Ökonomik großes Lob verdienen. Das griechische: καθόλου εἰπεῖν, im allgemeinen von etwas reden, das lateinische universe oder in universum loqui ist eben jene Komprehension, die das Einzelne

umfaßt, das Einzelne überhaupt zu seinem Inhalte wie zu seinem Umfange hat, während dagegen die Abstraktion, von welcher die Peripatetiker rühmen, abstrahentium nullum omnino esse mendacium (womit die Lehre gemeint ist, daß Irrtum nicht im ersten Akte des Intellekts, der prima apprehensio, sondern erst im zweiten, dem verbindenden und trennenden Urteile möglich sei) der größte und häßlichste aller Irrtümer ist (l. 3. c. 7. p. 257). Keine der von den Peripatetikern angenommenen Arten der Abstraktion könne aufrecht erhalten werden, weder die dialektische, wie gegen die Universalien nachgewiesen worden sei, noch die physikalische, mathematische und metaphysische. Die Unterscheidung einer sensiblen und intelligiblen Materie sei hinfällig, denn es gebe keine sensible Materie, die nicht auch vom Verstande erkannt werden könne. Der Verstand nämlich hat mit den Sinnen das gleiche Objekt und erkennt wie dieser auch das Einzelne, überdies aber die Namen und Kräfte und Eigentümlichkeiten der Dinge (L. c. p. 258. 259). Wenn, wie bewiesen worden sei, alles, was real und wirklich ist, entweder ein Einzelnes oder eine Menge von Einzelnen sei, so werde der Verstand entweder nichts oder das Einzelne sowohl als solches als auch als Gesamtheit erkennen: eine den Standpunkt unseres Philosophen scharf kennzeichnende Aufstellung, durch welche der Verstandeserkenntnis in Wahrheit jedes selbständige Objekt ausdrücklich abgesprochen wird.

Nur eine unbegreifliche Blendung und Verblendung durch die Autorität des Aristoteles habe so viele gelehrte Männer verführen können, das Universale, das in der Natur der Dinge nicht ist, für den Gegenstand der Verstandeserkenntnis zu halten, das Einzelne aber, das allein ist, derselben abzusprechen. Erkennt aber der Verstand per comprehensionem alle einzelnen Dinge und ihre Gesamtheiten, so bedarf es zu ihrer wissenschaftlichen Behandlung keinerlei Abstraktion, weder der physikalischen, noch mathematischen, noch metaphysischen. Sind die Universalien falsch, so ist es auch die Abstraktion, es müßte denn eine falsche Wirkung aus einer wahren Ursache entspringen können. Es sei daher vor allem falsch die physische Abstraktion und Betrachtungsweise, denn Gegenstand der Naturwissenschaft sei nicht das „allgemeine" Fleisch, denn in der Natur der Dinge gebe es und könne es ein solches nicht geben, sondern das Fleisch überhaupt oder alles Fleisch, das es gibt, zusammengenommen. Ebenso sei die mathematische

Abstraktion Lug und Trug, denn auch der Mathematiker trenne die Gegenstände seiner wissenschaftlichen Betrachtung nicht vom Stoffe, sondern lasse dieselben ruhig darin liegen und betrachte nur das eine ohne das andere, das Subjekt ohne die Qualität und umgekehrt, oder eine Qualität ohne die andere, und umfasse endlich mit dem Gedanken alle so getrennten Einzeldinge der betrachteten Gattung. Will ich z. B. von der Linie oder dem Dreieck etwas beweisen, wie daß parallele Linien nicht konvergieren, oder daß das Dreieck drei zweien Rechten gleiche Winkel habe, so werde ich alle einzelnen Linien oder Dreiecke ohne die Subjekte, in denen sie sind, und ohne alle übrigen Accidentien zumal und insgesamt im Gedanken zusammenfassen und von ihnen beweisen, was mir zu beweisen obliegt. Auf ähnliche Weise werde ich in der Naturwissenschaft verfahren, z. B. um zu beweisen, daß jedes Sinnenwesen mit dem Tastsinn ausgerüstet sei: eine Betrachtungsweise, die nicht durch Abstraktion, sondern durch Zusammenfassung aller Einzeldinge geschieht, von denen zumal, als wären sie nur Eines, der Beweis geführt wird. (L. c. p. 259 squ.)

Nizolius also anerkennt, wie aus dem bisherigen ersichtlich ist, keine andere Weise der Abstraktion, als die von den Scholastikern „praecisio“ genannte Betrachtung der aktuellen Teile eines Ganzen: während ihm die eigentliche Abstraktion, durch welche der Gegenstand aus der sinnlichen in die intellektuelle Sphäre übertragen wird, und welche die Grundlage jeder wahren Definition und Beweisführung bildet, unverständlich und unmöglich dünkt.[1])

Die schärfsten Angriffe richtet Nizolius gegen die metaphysische Abstraktion. Wenn die Gegenstände der Metaphysik am weitesten von der Materie entfernt sind, sofern sie nicht bloß der Auffassungsweise, sondern dem Sein nach von der Materie getrennt und abgezogen sein sollen, so entfernen sie sich in demselben Maße von der Wahrheit. Alles, was die Metaphysiker vom Sein — ens inquantum ens — sagen, es bilde den Gegenstand der Metaphysik und sei von jeder Materie und jedem Einzelding völlig getrennt und abstrakt, sei reine Dichtung und leere Träumerei, da alles, was es in der Natur der Dinge gibt, nur entweder ein Individuum oder eine Menge von Individuen sei, außer diesen beiden Seinsweisen aber eine andere vernünf-

1) Vgl. unsere Schrift vom Prinzip der Individuation S. 84. Commer, Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 187.

tigerweise nicht angenommen werden könne. Und selbst wenn irgend eine Abstraktion von der Materie für die Wissenschaft nützlich oder notwendig wäre, so müßte dieselbe als unmöglich erkannt werden, da die Abstraktion weder von einem einzigen noch von mehreren noch von allen zumal geschehen könnte; nicht von einem einzigen, weil dann die Frage sich erheben würde, warum gerade von diesem, nicht von einem andern; auch nicht von mehreren, da auch in diesem Falle dieselbe Frage entstünde; auch nicht von allen, weil es unmöglich ist, daß jemand von so verschiedenen Dingen ein und dasselbe Allgemeine in so kurzer Zeit abstrahieren könne. (L. c. p. 262 squ.)

Außerdem vermögen die Peripatetiker keinen Grund für ihre Unterscheidung der mathematischen und physikalischen Abstraktion anzugeben. Denn die Begriffe Farbe und Ton einerseits, Länge und Breite andererseits sind entweder gleich abstrakt und immateriell oder sie sind gleich konkret und materiell, da ja auch in die Definition der Farbe die Materie oder das Substrat nicht aufgenommen wird, so daß nicht abzusehen ist, warum nicht auch Farbe und Ton als mathematische Begriffe gelten sollen. Was aber die göttlichen Dinge betrifft, so sind sie an sich schon hinreichend von der Materie abgezogen und brauchen dies nicht erst zu werden. Wenn unter den für den Unterschied des Mathematischen und Physischen vorgebrachten Gründen der Gegensatz der Begriffe „krumm" und krummnasig (simus) einigen Schein für sich habe, so lasse sich auf dem Gebiete des Physischen auf einen ähnlichen Gegensatz nämlich des niger und caesius hinweisen, welch letzterer Ausdruck die Farbe in Verbindung mit dem Subjekte (oculus subalbidus) bezeichne, während der erstere dieselbe ohne ein solches ausdrücke. Die „Abstraktoren" müßten also entweder zugeben, daß auch das Schwarze ein mathematischer Begriff sei, oder daß die verschiedene Abstraktion von der Materie keinen genügenden Grund der Unterscheidung des Mathematischen und Physischen abgebe. (L. c. p. 264 squ.)

Durch alle diese kritischen Erörterungen beweist Nizolius nur soviel, daß ihm jedes Verständnis für den Begriff der Form, der Spezies, zu welcher der menschliche Geist doch schon durch die scharf ausgeprägten Gattungen und Arten, durch die unleugbaren Wesensunterschiede des Leblosen und Lebendigen, durch die Stufen des Seins, Lebens und Erkennens geführt wird, mangelt. Wenn aber Nizolius an dem Unterschied von Wesen und Erscheinung, Substanz und

Qualität festhält, so geschieht dies im Widerspruch mit seinem empiristisch-nominalistischen Standpunkt, der ihn zu solchen Unterscheidungen nicht berechtigt. Die von ihm gegen die peripatetische Abstraktion vorgebrachten Scheingründe bedürfen kaum einer eingehenderen Widerlegung. Daß die Wissenschaft überhaupt vom Individuellen abstrahiere, leuchtet ein, denn der Physiker, Anatom und Physiologe fassen ebenso wie der Mathematiker nur das Allgemeine und Wesentliche, die das Einzelne beherrschenden Gesetze ins Auge. Der Unterschied des Mathematischen vom Physischen aber liegt in der That in der Abstraktion von jeder sensiblen Materie, die Grund der Beweglichkeit und Veränderung ist, von welcher der Mathematiker offenbar absieht, weshalb denn mathematische Gegenstände, nicht aber physische, wie Farbe und Ton ohne Rücksicht auf Bewegung und den veränderlichen Stoff betrachtet und definiert werden können. Ebensowenig aber kann die Berechtigung der metaphysischen Abstraktion von denjenigen bestritten werden, die einsehen, daß Begriffe nicht allein einen Umfang, sondern auch einen Inhalt haben müssen und daß es Begriffe gebe, deren Inhalt frei von jeder Beziehung sowohl auf die sensible als auch die intelligible Materie ist, durch die also nicht bloß körperliche, sondern auch geistige Dinge gedacht werden können, wie die Begriffe des Seins, der Substanz, des Guten, Wahren, Vollkommenen u. s. w. Die Schwierigkeit aber, die Nizolius darin findet, daß eine Abstraktion weder von einem einzigen noch von mehreren Individuen möglich sei, fällt hinweg, wenn wir erwägen, daß der Verstand in jedem Einzelnen, das der Sinn erkennt, die allgemeine Wesenheit ergreift, wie denn z. B. der Geometer an einem einzigen Dreiecke das Wesen und die Grundgesetze aller Dreiecke demonstriert.

Mit den Universalien fällt nach Nizolius auch die hergebrachte Theorie der Logiker von der Einteilung, Definition und Schlußfolgerung. Es gibt keine Einteilung eines allgemeinen Ganzen in seine subjektiven (potenziellen) Teile, sondern nur Einteilungen von diskreten oder kontinuierlichen Ganzen. „Ich sage aber, daß die Gattungen gewisse größere Mengen von Einzeldingen sind, durch deren Einteilung nichts anderes geschieht, als daß sie in mehrere andere kleinere Mengen und diese wiederum in kleinere entweder teilbare oder unteilbare geschieden werden, bis man zu unteilbaren gelangt, wo dann die Einteilung des Diskreten (divisio) aufhört und die des kontinuierlichen Ganzen (partitio) beginnt“ (l. 2. c. 5. p. 143). In konsequenter

Durchführung dieser Auffassung werden die Grenzen des Accidentellen und Wesentlichen verwischt. Von den Einteilungen des Subjekts in Accidentien, des Accidens in Subjekte und des Accidens in Accidentien wird gesagt: „Auch diese sind nichts weiter als Einteilungen von Gattungen oder accidentellen diskreten Ganzen in ihre Teile oder accidentelle Spezies". Sie dürfen daher auch nicht von der Einteilung der Gattungen in Arten oder des diskreten Ganzen in seine Teile getrennt werden, da sowohl diese: von den weißen Dingen sind die einen kalt, die anderen warm, als auch diese: die Sinnenwesen sind teils vernünftig teils vernunftlos, Einteilungen der Gattung in die Arten sind. (L. c. p. 145.)

Auch die Lehre von der Definition wird im empiristischen Sinne umgebildet. Denn da Nizolius keine den Inhalt der Gattung determinierende Differenzen, sondern nur erfahrungsmäßig verbundene Merkmale kennt, die in der Definition zusammengefaßt werden, so setzt sich ihm diese nicht aus Gattung und Differenz, sondern aus Gattung und Eigentümlichkeit oder aus einer gemeinsamen Gattung und einer eigentümlichen privaten Gattung oder aus einer Mehrheit gemeinsamer Gattungen zusammen. (L. c. p. 146.) Durch diese Auffassung der Definition sowie überhaupt durch die empiristische Umgestaltung der Dialektik ist Nizolius zu einem Vorläufer des Logikers der Positivisten, John Stuart Mill, geworden.

Das gleiche Schicksal trifft die Theorie von der Schlußfolgerung und dem Syllogismus. Nach aristotelischer Ansicht erweitert der Syllogismus das menschliche Wissen, nach Nizolius expliziert er die schon gefundene und vorhandene Erkenntnis. Jener zufolge enthalten die Prämissen die Konklusion nur der Potenz nach, diesem zufolge der Wirklichkeit nach. Aus diesem Grunde bezeichnet auch Nizolius die verschiedenen rhetorischen Darstellungsweisen des Schlusses als ebenso viele Formen der Argumentation, in welchen das Argument oder der Beweisgrund expliziert werde, und zählt unter ihnen den Syllogismus (ratiocinatio) an letzter Stelle auf (l. 4. c. 2. p. 307).

III.

Kritik der Kategorieen.

Wie die Universalien oder Prädikabilien, so vermag auch die Kategorieentafel der Peripatetiker den Beifall unseres philologischen Kritikers nicht zu gewinnen. Zwar verhält er sich den Kategorieen gegenüber nicht so ablehnend wie gegen die Universalien; denn obgleich er glaubt, die Ansicht von der Realität des Allgemeinen gänzlich ausrotten zu müssen, so läßt er doch irgendwelchen Unterschied der Seinsweisen bestehen. Bevor wir jedoch auf die Umgestaltung, welche die Kategorieenlehre der Schule unter der Hand des Nizolius erfuhr, eingehen, dürfte es angezeigt sein, uns über den Begriff der Kategorie (Prädikament) im Unterschied vom Prädikabile mit einigen Worten zu orientieren. Am einfachsten scheinen Unterschied und Zusammenhang der Kategorieen und Prädikabilien sich dahin angeben zu lassen, daß jene als die *obersten Gattungen* bezeichnet werden. Ist diese Bezeichnungsweise zwar richtig, so tritt darin doch nicht genügend das verschiedene Verhältnis der Universalien und Kategorieen zur Objektivität zu Tage. Betrachten wir nämlich die letzteren als oberste Gattungen, so erscheinen sie in jener Fassung, die ihnen der denkende Geist des Menschen gibt, was in dem doppelten Sinne der Verallgemeinerung ihres konkreten Wesens und der Trennung des in notwendiger Abhängigkeit von einander Bestehenden gemeint ist; denn allen Kategorieen mit Ausnahme der Substanz kommt Wesenhaftigkeit und daher auch wesentliche und accidentelle Bestimmbarkeit (wie sie eben in den Prädikabilien zum Ausdruck gelangt) nicht an sich, sondern nur in Abhängigkeit von der Substanz zu. Betrachten wir daher die Kategorieen, wie es zur Unterscheidung derselben von den Prädikabilien notwendig ist, in ihrer individuellen Konkretheit, so stellen sie sich uns als die wirklichen Weisen dar, in welchen das endliche Sein unabhängig vom menschlichen Denken in sich besteht und infolgedessen prädiziert wird. In der genauen Ausscheidung des Logischen und Metaphysischen nämlich liegt das auszeichnende Merkmal der aristotelischen Kategorieentafel gegenüber anderen Versuchen, z. B. Kants und Hegels, den über die sinnliche Erfahrung hinausgehenden Begriffsfonds des menschlichen Verstandes (sozusagen) zu inventarisieren. Solcher Seinsweisen nun unterscheidet Aristoteles nach der

gewöhnlichen und wohlbegründeten Annahme zehn: Substanz, Quantität, Qualität, das Thun, das Leiden, die Lage, das Haben, das Wo, das Wann, endlich die Relation. Sieht man von der Lage und dem Haben ab, so liegen die übrigen Seins- und Prädikationsweisen auch der gewöhnlichen Auffassung, die sich in der Sprache kundgibt, so nahe, daß man sich wundern muß, wie die aristotelischen Kategorieen je ein Gegenstand des Zweifels und Angriffs werden konnten, denn daß das Seiende in Substanzen oder Wesen, die in mannigfaltigen Beziehungen zu einander stehen, sich scheide, und daß diese Wesen mit Größe und Eigenschaften behaftet, thätig und leidend und an Ort und Zeit gebunden seien, erscheint so einleuchtend, daß nur systematische Befangenheit an einer solchen Einteilung des wirklichen Seins zu rütteln vermag. Wir sehen daher, daß diese Kategorieen trotz alles Widerstrebens, wenn auch unter andern Bezeichnungen in den ontologischen Betrachtungen immer wiederkehren.

An die Stelle der genannten aristotelischen Kategorieen setzt Nizolius eine Zweiteilung von Substanzen und Qualitäten. Zu den Qualitäten nämlich sei nach klassischem Sprachgebrauch (der für ihn, nachdem er einmal Dialektik und Ontologie zu Gunsten der Rhetorik und Grammatik enterbte und an die Stelle der Erkenntnis des die Erfahrung Transcendierenden die Kunst der Rede setzte, in philosophischen Angelegenheiten das Maßgebende ist) auch die Quantität zu rechnen (l. 1. c. 3. p. 19). Als Beispiele von Substanzen werden angeführt: Sokrates, Mensch, Sinnenwesen, Holz, Stein, Metall, Wasser, Erde, kurz die Dinge, quarum proprium essendi modus est, ut naturaliter per se stent. Beispiele von Qualitäten aber sind: Süße, Bitterkeit, Größe, Kleinheit, Herr, Sklave und alle übrigen sowohl substantiellen als accidentellen Qualitäten. Indem Nizolius den Unterschied von Substanzen und Qualitäten, der doch nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Vernunft erkannt werden kann, bestehen läßt, beweist er den bereits hervorgehobenen Mangel an Konsequenz in der Durchführung seines empiristischen Standpunkts, der ihn zur Ansicht Lockes vom Substanzbegriff als einer zusammengesetzten Vorstellung von konstant verbundenen Erscheinungen hätte verleiten müssen: eine Inkonsequenz, die sich indes aus der Rücksichtnahme auf die Sprache erklärt, die bei Nizolius in idealistisch-skeptischer Weise an die Stelle des denkenden, in die Tiefen der Wirklichkeit dringenden Geistes tritt. Quod si res non tales postea in ho-

minibus reperiuntur, quales in libris doctissimorum hominum sunt expressae, nulla est scriptorum culpa, sed naturae rei, quae fortassis tam est difficilis et ardua, ut vires et humanam superet facultatem (l. 3. c. 8. p. 269). Doch macht sich der empiristische Einfluß auch auf den Substanzbegriff geltend und beeinträchtigt dessen Reinheit; die Substanz nämlich soll ebenso von den Accidentien, wie diese von jener im Sein abhängig sein: ad constituendam enim et conservandam essentiam utriusque aeque necessaria est praesentia accidentium substantiae, sicut substantiae accidentibus (l. 3. c. 6. p. 253).

Wie wenig Nizolius über die wahre Bedeutung der Kategorieen im klaren war, beweist die an die Dialektiker gerichtete Frage, warum nicht auch die Substanz ebenso wie das Accidens zu den Universalien gerechnet werde, da sie doch wie dieses von den ihr untergeordneten Gegenständen ausgesagt werde: ein Einwand, der ohne offenbare Verwechslung des prädikamentalen mit dem prädikabilen Accidens nicht erhoben werden konnte; denn das letztere beruht auf dem zufälligen (entgegengesetzt dem wesentlichen) und allgemeinen Bestimmen eines Seins, mag es sich um ein an sich oder in einem andern Seiendes (prädikamentales Accidens) handeln, während bei dem ersteren (eben dem prädikamentalen Accidens) gerade diese — objektiv reale — Seinsweise in Betracht kommt.

Wenn, wie wir sahen, Nizolius nicht einmal den Unterschied von Substanz und Accidens rein festzuhalten wußte, so begreifen wir leicht, daß er um so weniger die Verschiedenheit der accidentellen Seinsweisen anerkennen konnte und infolge hiervon nur Substanzen und Qualitäten gelten ließ (l. 2. c. 10). Ohne uns deshalb mit diesem Teile der Kritik des Nizolius weiter zu beschäftigen, wenden wir uns der Frage zu, wie sich derselbe zu dem bei der Einteilung des Seins in die Kategorieen maßgebenden Gesichtspunkte, nämlich der Analogie des Seins selbst, stellt, eine Frage, die uns auf den Gipfel unserer Darstellung, nämlich zu der Behandlung führt, die dem universalsten aller Vernunftbegriffe, dem Begriffe des Seins, an dessen Schicksal das der ersten Philosophie oder Metaphysik unzertrennlich geknüpft ist, zu teil geworden.

IV.

Kritik der Transcendentalien.

Eine besonders sorgfältige Behandlung hatte Aristoteles dem Begriffe des Seins, der Grundlage aller intellektuellen Vorstellungen angedeihen lassen, teils um die pantheistischen Irrtümer der Eleaten zu überwinden, teils um den Anhängern Heraklits sowie den Materialisten und Sophisten gegenüber die Wissenschaft auf sichere Prinzipien zu gründen. Was den Gegensatz gegen die Eleaten betrifft, so kam es darauf an, die von ihnen mißdeutete Thatsache, daß das Sein von Allem ohne Ausnahme prädiziert wird — *κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται* — richtig zu erklären. Die Eleaten schlossen hieraus auf die Einheit alles Seienden. Alle in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Unterschiede flossen ihnen für die intellektuelle anscheinend ausschließlich im Begriffe des Seins enthaltene Betrachtung in eins zusammen. Platon hatte zwar dieser Betrachtungsweise, die in Allem nur das Sein denkt, den Kosmos der intelligiblen Wesenheiten entgegengesetzt. Die in dem Begriffe des Seins gelegene Schwierigkeit aber war von ihm ungelöst gelassen worden. Aristoteles erklärt dieselbe durch die analogische Prädikation des Seins: *Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς*, das Sein wird in vielfachem Sinne ausgesagt. Folglich läßt sich aus der Prädikation des Seins von Allem nicht auf die Einheit des Seins in Allem schließen. Ein anderes Sein ist das reale, ein anderes das ideale; ein anderes das mögliche, ein anderes das wirkliche; ein anderes das Sein der Wesenheit, ein anderes das der Existenz; ein anderes Sein das der Substanz, ein anderes des Accidens, ein anderes das Sein im Sinne des Wahren mit seinem Gegensatz, dem Nichtsein im Sinne des Falschen, ein anderes das trügerische und sophistische Sein *κατὰ συμβεβηκός*.[1]) Durch diese Unterscheidungen war jedoch nicht allein der chaotischen Mischung alles Seienden in einer unterschiedslosen Einheit der Boden entzogen, sondern auch durch die Anerkennung des intelligiblen Gehalts dieses Begriffs und seiner verschiedenen Determinationen eine feste Grundlage für das menschliche Wissen in Prinzipien, Einteilungen und Deduk-

1) Vgl. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. S. 6 ff.

tionen geschaffen. War doch durch den Gegensatz des Seins gegen das Nichtsein das erste objektive Prinzip, der Satz des Widerspruchs und damit eine indirekte Basis für alle Beweisführung gewonnen. Ferner lag in der Analogie des Seins die Möglichkeit einer logisch deduzierbaren Einteilung, wie schon die des Seins in das mögliche und wirkliche und nicht minder die Deduktion der Kategorieen selbst beweist; denn obgleich die Erkenntnis derselben aus der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit eines werdenden und sich entwickelnden Seins geschöpft ist, so trägt doch eben dieses Sein den Stempel eines allbeherrschenden Gedankens und damit den Grund der Intelligibilität in sich, kraft dessen wir das Wirkliche als eine Stufenfolge von am Sein partizipierenden Wesenheiten auffassen, die mit Eigenschaften ausgestattet in Thun und Leiden idealen Zielen zustreben und dieselben verwirklichen. Hieraus erklärt sich, wie sowohl das reale Sein einer erschöpfenden Bestimmung auf deduktivem Wege durch die Kategorieen fähig ist, als auch wie bestimmte Begriffsschemate durch fortgesetzte Differenzierung bis zu den untersten Arten hergestellt werden können, wobei weder ein ausschließlicher Apriorismus noch ein ausschließlicher Aposteriorismus, sondern die in ihren Wesensformen durch Ideen bestimmte Wirklichkeit maßgebend ist.

In diese Theorie vom Sein und seinen mannigfaltigen nach den Gesichtspunkten der Analogie zu bestimmenden Bedeutungen greift keck die kritische Hand unseres Reformators, um an seine Stelle wie an die des Gattungsbegriffs im engeren Sinne den Umfang aller durch ihn benannten Einzeldinge, so den Umfang aller wahrnehmbaren Einzeldinge überhaupt zu setzen. Damit ist der letzte entscheidende Schritt geschehen und die aristotelische Metaphysik nicht nur in ihrem Bau erschüttert, sondern in ihren Grundfesten selbst zerstört und der Alogismus, der Vernunfthaß auf die Spitze getrieben.

Wir sahen, wie Nizolius die Möglichkeit einer Abstraktion des Übersinnlichen vom Sinnlichen leugnet. Eine solche Leugnung kann nun aber mit einer zweifachen Auffassung des Wertes der Verstandesbegriffe sich verbinden. Entweder nämlich gelten dieselben als von der Erfahrung unabhängige, aus einer anderweitigen Quelle stammende Prinzipien einer eigentümlichen, rationalen Erkenntnis: eine Auffassung, die wieder verschiedene Deutungen und Ausführungen zuläßt, indem entweder angenommen wird, daß jene Begriffe oder Ideen übersinnliche Objekte manifestieren (Nikolaus von Cues, Descartes, Leibnitz)

oder sich als bloß formale, durch den Erfahrungsstoff zu füllende Erkenntniselemente verhalten (Kant) oder endlich an sich selbst einen Erkenntnisgehalt von absolutem Werte darstellen (Hegel). Keiner dieser Annahmen begegnen wir bei Nizolius, der vielmehr die platonischen Ideen, in welchen wir die Vorläufer der genannten ideologischen Theorieen zu erkennen haben, als leere Träumereien erklärt, die von Aristoteles mit Recht bekämpft worden seien. Es bleibt sonach ausschließlich eine zweite Auffassung der Bedeutung und des Wertes der Verstandesbegriffe übrig, die man als empiristischen Nominalismus bezeichnen kann, indem sie alle Begriffe ohne Ausnahme auf Benennungen und Mehrheiten von sinnenfälligen Einzeldingen zurückführt.

Diese empiristische Tendenz also ist es, die ihren Gipfel darin erreicht, daß auch die sogen. transcendentalen Begriffe des Seins, Einen u. s. w. als Zusammenfassungen des Einzelnen unter einen gemeinsamen Wortausdruck erklärt werden. Nizolius greift daher die Lehre von der mannigfaltigen Bedeutung oder der Analogie des Seienden an und läßt nur den Unterschied des eigentlichen und bildlichen Sinnes zu: indem er annimmt, daß das Transcendentale ebenso wie jedes Genus nur im uneigentlichen Sinne prädiziert werden könne. Wie demnach der Satz: der Mensch ist ein Sinnenwesen nichts anderes besage, als derselbe gehöre unter die Sinnenwesen, so sei auch der Satz: der Mensch ist ein Ansichseiendes gleichbedeutend mit: der Mensch gehört in die Gattung des Ansichseienden oder Fürsichbestehenden. Man könnte versucht sein, hierin nur eine philologische Laune und einen grammatischen Wortstreit zu erblicken. Es läßt sich auch nicht verennen (wie bemerkt wurde), daß Nizolius sich der vollen Tragweite und Konsequenz seiner Lehren nicht bewußt war, da er den Unterschied des wesentlichen und zufälligen, an sich und in einem anderen Seienden festhalten wollte. Gleichwohl muß in der Verwerfung der Abstraktion und der Reduktion des Inhalts der Begriffe auf die Gesamtheit des darunter Befaßten oder der Ersetzung der Abstraktion durch die Komprehension ein folgenschwerer, den äußersten Empirismus und Sensualismus in sich bergender Irrtum erkannt werden.

Gegen die Analogie des Seienden also oder gegen die Einteilung desselben in ein univokes und analoges, von welch' letzterem Charakter das der Substanz und dem Accidens gemeinsame Sein ist, indem ihnen das Sein weder in einem ganz gleichen noch in einem völlig verschiedenen Sinne zukömmt, sofern jenes Sein für sich, dieses

Sein an und in einem andern ist, erhebt Nizolius den Einwand, daß eine solche Einteilung vernünftigerweise nur auf die Worte oder Namen bezogen werden könne, von den Peripatetikern aber würden diese so definiert als wären es Sachen, nachträglich aber behandelten sie dieselben doch wieder, der Definition uneingedenk, wie Namen und Worte, sie als Prädikate auffassend, was nur von Worten zulässig sei; denn eine Sache könne unmöglich von einer andern ausgesagt werden. Auch hätten sie sich über das Sein im Laufe von zweitausend Jahren nicht zu einigen gewußt, sondern wie um des Kaisers Bart (de lana caprina) darüber herumgestritten, ob dasselbe im gleichen oder in einem verschiedenen oder endlich im analogen Sinne von Substanz und Accidens ausgesagt werde; denn außer der Äquivokation und Univokation hätten sie auch die „Anologation", gleichsam eine dritte dialektische Albernheit eingeführt. Sein oder Sache werde genau in demselben Sinne von der Substanz wie dem Accidens ausgesagt; denn ebenso wahrhaft sei Sein oder Sache Gattung der Substanz und des Accidens, als Sinnenwesen Gattung des Menschen und Tieres, und der Unterschied bestehe ausschließlich darin, daß Sein oder Sache die allgemeinste, Sinnenwesen dagegen eine mittlere Gattung bilde. Diese Univoka und Äquivoka seien schließlich eben doch wieder Universalien und daher im Grunde bereits mit diesen durch die gegen sie gerichtete Kritik aus der Welt geschafft. Was aber die Analogie im besonderen betreffe, so sei sie auch aus dem Grunde nichtig und einfältig, weil es keine Gattung gebe, die nicht irgendwie analogisch ausgesagt zu werden scheine, d. h. per prius et posterius, wie die Peripatetiker erklären. Denn in den zwei Teilen, in welche fast jede Gattung sich einteilen lasse, erscheine immer der eine edler und vorzüglicher als der andere, wie in der Einteilung des Sinnenwesens das Vernünftige vorzüglicher als das Vernunftlose, der Mensch als das Tier. Wäre also die Analogie irgend etwas, so gäbe es keine Gattung, in der sie nicht zu finden wäre: Quid enim causae est, cur non ita per prius animal dici videatur de homine quam de bruto, sicut ens de substantia quam de accidente? (l. 2. c. 6. p. 157 squ.).

Auch hier erheischt die Gerechtigkeit, daß wir den in der letzten Bemerkung sich kundgebenden Scharfsinn unseres Kritikers anerkennen. Verwirft man nämlich die Universalien, so kann allerdings von einer praecisio objectiva (wie man sich ehemals ausdrückte) des Gattungsbegriffs mit Rücksicht auf die Arten nicht mehr die Rede sein, vielmehr

wird der generische Begriff den speziellen implicite enthalten, also auch nur analogisch genommen werden können. Ein tiefer dringender Blick wird aber ferner gewahren, wie sich auch in diesem Falle jene Richtung, die den Inhalt der Begriffe in deren Umfang aufgehen läßt, als wäre sie nur in einem labilen Gleichgewichte, überall Gefahr läuft, in die entgegengesetzte der Zurückführung des Umfangs auf den Inhalt umzuschlagen. Sobald dieselbe nämlich irgend einen Inhalt anerkennt, gestaltet er sich zu einem aktuellen, eine wahre Abstraktion der Teile nicht zulassenden Ganzen. Doch darf hieraus nicht ohne Weiteres geschlossen werden, daß deshalb die aristotelische Annahme der analogischen Prädikation des Seins die Implikation der Determinationen desselben erfordere;[1]) denn wenn man schließen muß: aus der Implikation folgt die Analogie, so darf doch nicht umgekehrt geschlossen werden, daß aus der Analogie die Implikation folge. Die Äußerung des Nizolius hat also den Sinn: hätten die Gattungsbegriffe einen Inhalt, der durch die Differenzen determiniert wird, so wären sie ebensowohl wie der Begriff des Seins analogische Begriffe, da das animal rationale ein vollkommeneres ist, als das animal irrationale.

An die Stelle der peripatetischen Unterscheidungen habe der Unterschied der eigentlichen und figürlichen Prädikation zu treten. Im eigentlichen Sinne lassen sich nur Namen prädizieren; werden gleichwohl Sachen prädiziert, so geschieht es im figürlichen Sinne. Eine solche figürliche Prädikation sei die der sogenannten zweiten Intentionen, wie wenn gesagt wird, Sinnenwesen sei eine Gattung; denn da Gattung im eigentlichen Sinne eine Menge von Einzeldingen sei, so könne sie von keinem Subjekt (Einzelwesen) im eigentlichen Sinne ausgesagt werden. Non quod animal in priori enuntiato (homo est animal) stet pro prima intentione, in secundo (animal est genus) autem pro secunda, ut Dialectici nugantur, cum prima et secunda intentio nihil aliud sint nisi et res fictae et voces barbarae, sed quod nomen animalis in primo enuntiato, quod est homo est animal, proprie positum est, et significat tantum unum animal, in secundo autem, quod est animal est genus, improprie et figurate, et significat omnia animalia sive omne genus animalium (l. 1. c. 7. p. 66).

---

1) Vgl. Goudin, Phil. IV. P. qu. 1. art. 2.

Um diese Worte zu verstehen, ist an die peripatetische Unterscheidung des universale in das universale metaphysicum (der Begriff nach seinem intelligiblen, vom Einzeldinge abstrahierten, jedoch in ihm verwirklichten, gegen Allgemeinheit und Einzelheit indifferenten Inhalt) und das universale logicum (derselbe Begriff nach seiner formellen Allgemeinheit als Produkt und Folge der abstrahierenden und vergleichenden Thätigkeit), wovon das erste als intentio prima, das zweite als intentio secunda bezeichnet wird, zu erinnern. Es ist klar, daß Nizolius diese Unterscheidung verwerfen mußte. Es leuchtet aber zugleich ein, daß er selbst eine andere als die identische Prädikation nicht zugeben konnte. Denn bedeutet homo est animal sachlich nichts anderes als homo est unum animal, so erhalten wir, da auch das Subjekt realiter soviel ist als dieser Einzelmensch, das Prädikat animal aber hinwiederum im gegebenen Falle gleich ist dieser bestimmten Art des animal, nämlich dem animal rationale und nach dem Gesagten im Sinne eines Einzeldings genommen werden muß, in der That die Tautologie: unus homo s. unum animal rationale est unum animal rationale s. unus homo.

Wir sahen, daß, wie jeder Allgemeinbegriff, so auch der des Seins nichts anderes bedeuten soll als die Gesamtheit der unter diesem Namen zusammengefaßten Einzelwesen ohne Ausnahme. Vernehmen wir hierüber noch einmal Nizolius selbst. „Das ὄν ᾗ ὄν der griechischen Philosophen, das ens inquantum ens der lateinischen Philosophaster, das sie als den wahren Gegenstand der Metaphysik bezeichnen und von dem sie sagen, es sei von jeglicher Materie und von jedem individuellen Sein getrennt und abgezogen u. dgl. . . . in Bezug auf dieses Sein also behaupte ich: jedes nicht falsche und erdichtete, sondern wahre und wirklich vorhandene Sein sei entweder etwas Individuelles, Einzelnes oder eine Vielheit von einzelnen und individuellen Sein, außer diesen beiden Seinsweisen aber gebe es kein drittes wahres Sein und ebenso beziehe sich jede wahre und nicht bloß erdichtete Betrachtungsweise des Seienden auf die individuellen Dinge, sei es nun, daß diese für sich, oder daß sie überhaupt (universe) und insgesamt (in universum) genommen werden. Wollte man aber behaupten, daß es ein solches allgemeines und metaphysisches Sein in Wirklichkeit gebe, das weder etwas Einzelnes noch eine Vielheit von Einzelnen wäre und weder als Einzelnes noch als eine Gesamtheit betrachtet würde, so muß für diese Behauptung entweder ein

Grund oder irgend ein Bedürfnis nachgewiesen werden, oder man muß zugestehen, daß dasselbe gänzlich überflüssig und bedeutungslos sei. Wir haben nämlich oben bewiesen, daß ein solches allgemeines Sein, wie jene es verstehen, weder zu den Künsten und Wissenschaften noch zur Bildung der Schlüsse und Argumentationen sowie zur Aussage übergeordneter von untergeordneten Begriffen etwas beitrage und daher kein wahrer und zutreffender Grund irgend einer Art vorgebracht werden könne, ein solches Sein anzunehmen" (l. 3. c. 7. p. 262).

Nicht das Sein (ens) indes, sondern Sache — res — betrachtet Nizolius als den an Umfang reichsten oder umfassendsten aller Begriffe oder Ausdrücke, da er nicht allein das Seiende, sondern auch das Nichtseiende umfasse, ähnlich wie sein Antipode Nikolaus von Cues, freilich in anderer Richtung und Bedeutung, Seiendes und Nichtseiendes in dem einen Gedanken der Koinzidenz zusammenzufassen sucht. Praeterea nec illud animadvertunt, nomen rei solere tribui non solum iis quae sunt, sed etiam iis, quae non sunt: ut cum aliquis loquitur de Centauris et Chimaera, et eum dicimus loqui de rebus quae non sunt nec unquam fuerunt (l. 2. c. 8. p. 164).

Indem Nizolius die Transcendentalien destruiert, entzieht er der Metaphysik ihren Gegenstand (Formalobjekt) und hebt sie von Grund aus auf. Denn da die Möglichkeit einer Erweiterung des menschlichen Wissens über den Umkreis der Erfahrung hinaus von dem Besitze allgemeiner Grundsätze von uneingeschränkter Gültigkeit abhängt, solche Grundsätze aber allgemeine Begriffe von einem die Erfahrung transcendierenden Erkenntnisgehalte voraussetzen, so kann von einer Erweiterung des Wissens über die Grenzen der Erfahrung da nicht weiter die Rede sein, wo der Begriff jeglichen Inhalts beraubt und der Vielheit seiner Umfangsglieder gleichgesetzt wird. Hierbei ist zu beachten, daß die Möglichkeit der Metaphysik nicht allein von der Existenz selbständiger Verstandesbegriffe überhaupt, sondern von der Existenz reiner Verstandesbegriffe abhängig ist, d. h. solcher, die nicht wie naturwissenschaftliche und mathematische in wesentlicher (unmittelbarer oder mittelbarer) Beziehung zum sinnenfälligen Stoffe stehen, sondern von jeder solchen Beziehung frei sind. Als Begriffe dieser Art aber gelten den Peripatetikern vorzugsweise die transcendentalen Begriffe. Entzieht man daher diesen ihren selbständigen Inhalt entweder völlig, wie von Nizolius geschieht, oder betrachtet man sie als in notwendiger Beziehung zu den Gegenständen der Sinne stehend

(wie später Kant und in anderem Sinne Hegel gethan), so wird damit die Metaphysik notwendig zu etwas Unmöglichem gemacht und das höchste, was etwa noch erreichbar erscheint, ist eine wissenschaftliche Logik und Naturphilosophie. Nicht zu verkennen ist daher die größere Konsequenz unseres Kritikers, der, indem er einmal den freien intelligiblen Inhalt der Transcendentalien negiert, dieselben einfach auf den Umfang der durch Erfahrung erkennbaren Gegenstände zurückführt.

Darüber, daß mit den Transcendentalien auch die Metaphysik aufgehoben sei, läßt Nizolius nicht den leisesten Zweifel. „Nach der Ansicht des Aristoteles werden die Wissenschaften nach ihren Objekten und Materien unterschieden. Wenn dem aber so ist, und wenn Aristoteles deutlich sagt, das ὂν ᾗ ὂν, oder wie die Barbaren sich ausdrücken, das ens inquantum ens sei das eigentliche Objekt der Metaphysik, so frage ich ihn oder irgend einen Peripatetiker, ob dieses Objekt eine besondere oder allgemeine Sache sei; sagt er, es sei eine partikuläre Sache, so widerspricht dies seiner eigenen Lehre. Es ist nämlich bei ihm und allen seinen Anhängern ein (wie sie glauben) unfehlbarer Lehrsatz, daß es kein Wissen von Einzeldingen, sondern nur von allgemeinen geben könne. Daher wird er eine solche Antwort durchaus nicht geben. Antwortet er aber, jenes Sein sei etwas Universales, so sage ich hinwiederum, daß alle realen Allgemeinheiten von uns oben widerlegt worden seien. Ist dies aber in der rechten Weise geschehen, wie es wirklich der Fall ist, so kann jenes Objekt der Metaphysik, das Seiende als Seiendes nicht anders als falsch sein. Und um so mehr ist es falsch, als das Sein, sofern es Sein ist, das Allgemeinste von allem Allgemeinen ist, wie jene selbst bekennen. Um also die Metaphysik gegen den Vorwurf, sie besitze gar kein oder ein falsches Objekt, zu schützen, werden sie vor allem entweder die Universalien, deren Falschheit wir durch die stärksten und sichersten Argumente nachgewiesen haben, verteidigen müssen, oder die Metaphysik wird auf immer einer wenigstens wahren Materie, in der sie sich bewegt, entbehren müssen" (l. 3. c. 6. p. 246).

V.

Der Gottesbegriff.

Überschauen wir den bisherigen Gang der Nizolschen Kritik von den Prädikabilien und Prädikamenten bis zu den Transcendentalien, so bieten sich unserem Blick nur Ruinen dar. Mit dem Inhalt der Verstandesbegriffe geht uns jeder intelligible Zusammenhang, jede in der Natur der Dinge begründete Systematik, damit aber auch jeder ideelle Fortschritt einer aufsteigenden Ordnung der Dinge verloren. Nirgends ein Fingerzeig nach oben. Keine allgemeine Wahrheit, die den Geist zum Aufflug dahin beschwingen könnte. Nicht nur keine Möglichkeit, das Immaterielle aus dem Sinnlichen zu abstrahieren und das Geistige aus dem Körperlichen zu erschließen: wir begegnen auch keiner Idee als ursprünglichem Eigentum der Seele, die ihr Ersatz für die dahingegebene Abstraktion darbieten würde. Überall nur sinnlich wahrnehmbare Einzeldinge und Mengen von solchen Einzeldingen! Die Universalien sind dadurch allein schon genügend widerlegt, daß sie noch von niemandem gesehen und mit den Sinnen wahrgenommen worden! Wo bleibt da, wird man fragen, der höchste Gegenstand menschlicher Erkenntnis: Gott?

Ist Gott ein Einzelwesen, wie andere Sinnendinge oder eine Mehrheit von solchen? Um wirklich zu sein, müßte er den Grundsätzen des Nizolius gemäß das eine oder andere sein. Freilich ist Gott ein ens singulare, nicht universale, auch nach peripatetischer Auffassung: aber hier kommt mehr in Frage. Die Einzeldinge, die Nizolius anerkennt, sind wahrnehmbare, erfahrungsmäßige oder erdichtete Dinge, Produkte der menschlichen Phantasie. Unter welche dieser Gattungen haben wir Gott oder die Götter einzureihen, unter die, wenn auch nicht für uns, doch an sich wahrnehmbaren Dinge, so daß sie etwa jenen Wesen Epikurs gleichen, die auf fernen Inseln oder auf anderen Weltkörpern, um menschliche Misère unbekümmert, ein seliges Dasein führen, oder unter die res fictae, wie Centauren und Chimären?

Auf keine dieser Fragen erhalten wir von Nizolius eine Antwort. Zwar sagt er uns, das Göttliche sei an sich immateriell und brauche deshalb vom Sinnlichen nicht erst abstrahiert zu werden, — was allerdings wahr ist, aber nicht ausschließt, daß der menschliche

Geist gleichwohl mittels der aus dem Sinnlichen abstrahierten Begriffe und Wahrheiten allein zum Göttlichen gelangen kann — quoniam ipsae satis per se sunt abstractae a materia, nec ut ab ea separentur ulla intellectus nostri ope indigent (l. 3. c. 7. p. 265); er setzt also die Geistigkeit oder Immaterialität der göttlichen Dinge — res divinae — als etwas Selbstverständliches voraus. War er hierzu, nachdem er die Metaphysik verwarf, durch seine klassisch-rhetorischen Quellen berechtigt? Die dem Philologen vertrautesten Göttergestalten sind nichts weniger als immateriell und geistig. Und doch mußten sich ihm, der genau genommen den Verstand in der Phantasie, sofern sie Mengen und Zeichen für Mengen vorstellt, aufgehen läßt, die göttlichen Dinge ungefähr in der Weise der Mythologie darstellen. Einer Äußerung in dieser Richtung begegnen wir wirklich, nämlich da, wo Nizolius sein Schema des Substanzbegriffs entwirft: Ut redeam ad arborem nostram substantiae, in ea quoque generis rationalium speciem fecimus deum seu genus deorum, quia sic antiqui putabant, deos esse animalia rationalia immortalia, et quia sic etiam fecit Porphyrius in capite de specie (l. 2. c. 9. p. 175). Diese Rücksicht auf die Meinungen der Alten dürfte kaum eine rein zufällige sein; denn wollte Nizolius seine empiristisch-nominalistischen Grundsätze auf den Begriff Gottes anwenden, so mußte ihm derselbe als ein Inbegriff von Individuen erscheinen, die nach Analogie empirischer Wesen gedacht werden, obgleich sie nicht Gegenstand menschlichen Erkennens, sondern nur menschlicher Einbildung, oder höchstens menschlichen Ahnens, Produkte der Furcht, Sehnsucht u. dgl. sein können. So paradox die Sache klingen mag, so begreift sich darnach doch, wie Nizolius die Theologie als eine naturwissenschaftliche Disziplin betrachten konnte. (In eo etiam Peripateticos valde errasse, quod Theologiam et totam eam partem philosophiae, quae de Deo et reliquis substantiis separatis loquitur, a Physica separaverunt et physicam nullo pacto esse voluerunt: prorsus et contra authoritatem Platonis et veterum illorum Graecorum, qui ante Aristotelem Philosophiam diviserunt, l. 3. c. 4. p. 222); denn sind die Götter auch nicht wirkliche Wesen, so werden sie doch als solche vorgestellt. Unter solchen Umständen begreift sich, warum Nizolius „das Theologische nur ganz oberflächlich berührt, ihm seine Ehrfurcht bezeugt, aber es beiseite liegen läßt". [1])

1) Ritter, a. a. O. S. 451.

Wenn trotzdem Nizolius die Geistigkeit des Göttlichen selbstverständlich findet, so können wir hierin kaum mehr als eine Akkomodation an die herrschenden Vorstellungen erkennen; in jedem Falle aber ist die Hauptfrage, wie wir dazu kommen, das Göttliche geistig zu denken und mit welchem Rechte wir es thun, umgangen. Ist all unser Erkennen auf Erfahrung beschränkt und bezieht es sich nur auf erfahrungsmäßige Einzeldinge und deren Mengen, besitzen wir keine Begriffe, die von jeder Beziehung auf materielle Gegenstände unabhängig sind, so muß die Möglichkeit der Erkenntnis geistiger und göttlicher Dinge dem Menschen abgesprochen werden.

Wie in der Lehre von Gott der Standpunkt des Nizolius mindestens ein skeptisches Verhalten gebietet, so verbindet sich überhaupt mit seinem Empirismus, wie dies auch sonst durch die Geschichte der Philosophie bestätigt wird, der Skeptizismus. Nizolius verwirft den strengen Wissenschaftsbegriff des Aristoteles, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Universalien nicht real seien (l. 4. c. 3. p. 324). Beweise, die alle jene Bedingungen, welche Aristoteles in den zweiten Analytiken verlange, erfüllen, seien weder von Aristoteles noch von irgend jemandem geführt worden. Vielleicht finden sich solche bei Euklid und andern Mathematikern. Darüber wolle er sich später (postea) aussprechen (L. c. p. 319): ein Versprechen, das, von einer flüchtigen Erwähnung des Verhältnisses des Galenus zu den Arithmetikern und Geometern (p. 323) abgesehen, unerfüllt geblieben ist. Nizolius kommt demnach über mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen nicht hinaus und berührt sich auch in diesem Betracht mit der docta ignorantia des Nikolaus von Cues, so daß wir mit Recht sagen können, daß beide in entgegengesetzter Linie von der Wahrheit abweichende Extreme, der einseitige Intellektualismus und der ebenso einseitige Empirismus und Alogismus, in dem Zugeständnisse sich die Hand reichen, daß das über die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung hinausliegende Gebiet der freie Tummelplatz subjektiver Anschauungs- und Betrachtungsweise sei, mit dem Unterschiede, daß ihn der eine mit spekulativen Ideen, der andere mit den Gebilden einer dichterisch veranlagten und rednerisch geschulten Phantasie auszufüllen sucht.

Wir sahen, wie Nizolius in der Gotteslehre von seiner Methode im Stich gelassen wurde. Dasselbe ließe sich auch in Bezug auf andere Probleme nachweisen, soweit dieselben in der vorwiegend

methodologischen Diskussion zur Sprache kommen. Um die Schwierigkeiten, in welche er sich in der Auffassung des Menschenwesens verwickelt, einigermaßen fühlbar zu machen, muß an den Zusammenhang des Universale mit dem Formbegriff erinnert werden. Nach Aristoteles besteht in allen Naturwesen, besonders aber in den lebendigen, eine Zusammensetzung von Stoff und Form, die sich wie Potenz und Akt (Entelechie) verhalten und im Logischen sich in dem Verhältnis von Gattung und Differenz reflektieren. Demgemäß erklärt Aristoteles, um die im Bewußtsein sich kundgebende Einheit des Menschenwesens zur Geltung zu bringen, auch das Verhältnis von Leib und Seele als ein solches von bestimmbarem Stoffe und bestimmender Form. Die Entelechie dient hier wie auch sonst in der Naturphilosophie gleichsam als der die reale und ideale Betrachtung der Dinge vermittelnde terminus medius. Ein Ganzes in solchem Sinne nun konnte Nizolius konsequenterweise nicht anerkennen. Da er gleichwohl die Verbindung von Leib und Seele, Materie und Form zu einer Wesenseinheit nicht preisgeben und auch die in seinem Empirismus gelegene Konsequenz einer materialistischen Auffassung der Seele nicht ziehen wollte, so griff er zu folgendem verzweifelten Ausweg, den wir mit seinen eigenen Worten darstellen wollen. Ex quibus totis sine dubio, id quod dicitur essentiale, ad totum continuum reducitur, cum anima et corpus in homine, et materia et forma in aliis rebus non videantur posse dici discreta, atque ideo totum hoc, quoniam continuum esse apparet, nec tamen vere est, a nobis appelletur quasi continuum (l. 1. c. 10. p. 81).

Wenn diese Worte den Schein erwecken, daß Nizolius vor den äußersten Konsequenzen seiner Methode zurückschreckte und auf halbem Wege stehen blieb, so zeigt ihn dagegen seine Auffassung des pflanzlichen Lebens wiederum im Gegensatze gegen die Peripatetiker. Seiner Meinung nach ist nämlich die Pflanze unbeseelt, und er glaubt sich hierfür auf Aristoteles selbst berufen zu können, der, wie er meint, vel per imprudentiam a veritate coactus vel dedita opera, ut se ipse et errorem suum corrigeret (l. 2. c. 9. p. 173), sowohl im achten Buche der Tiergeschichten als im fünften der Topiken die in den Büchern von der Seele vorgetragene Lehre von der Beseeltheit der Pflanzen zurückgenommen habe. Wie wenig dies jedoch zutrifft, beweist der von Nizolius selbst angeführte Wortlaut der Stelle aus den Tiergeschichten, wornach die Unbeseeltheit der Pflanzen nur als

eine relative zu betrachten ist: *ὅλον δὲ τὸ γένος* [*τὸ τῶν φυτῶν* scil.] *πρὸς μὲν τἆλλα σώματα φαίνεται σχεδὸν ὥσπερ ἔμψυχον, πρὸς δὲ τὸ τῶν ζῶον ἄψυχον* (588. b. 9. f.). Darnach ist denn auch die Stelle in den Topiken zu erklären, wenn der hermeneutische Grundsatz gelten soll, einen Schriftsteller soweit möglich in Übereinstimmung mit sich selbst und die gelegentlichen Äußerungen desselben nach den ex professo den Gegenstand behandelnden Texten zu interpretieren. Nizolius unterscheidet zwischen Belebt- und Beseeltsein und nimmt das letztere nur dort an, wo sich Empfinden und Begehren finden: womit er den Sprachgebrauch der Neueren antizipiert, denen ebenfalls die Seele nicht als Grund des Lebens und der organischen Erscheinungen überhaupt, sondern nur des Erkennens und Begehrens gilt.

Trotz der entschiedenen Opposition gegen die aristotelische Dialektik und Metaphysik erklärt Nizolius gleichwohl die aristotelische Philosophie unter allen vorhandenen Philosophieen für die relativ beste. Die Philosophie hat eben, so klagt wie später Kant auch Nizolius, den königlichen Weg, auf welchem sie wie andere glücklichere Disziplinen sicher voranschreiten könnte, nicht gefunden (l. 4. c. 8. p. 354). Die stoische ist zu streng, die epikureische zu weichlich, die der älteren Akademie weicht zu sehr von den gewohnten Anschauungen, im Praktischen durch die Lehre von der Weiber- und Kindergemeinschaft, im Theoretischen durch die Annahme der Seelenwanderung und der von niemandem verstandenen und von Aristoteles oft widerlegten Ideen ab. Die neue Akademie, der Cicero angehört, ist zu skeptisch und bringt zu sehr alles durcheinander und macht es ungewiß. Daher kann keine von allen diesen den Philosophierenden zur Befolgung und Nachahmung empfohlen werden, außer der aristotelischen, jedoch mit der angeführten Beschränkung, daß sie nicht schlechthin vollkommen, sondern nur die bis jetzt verhältnismäßig beste sei. Die Schriften des Aristoteles, besonders jene, die nicht dialektischen und metaphysischen Inhalts sind, sollen daher zum Gegenstand eifrigen, jedoch sorgfältig prüfenden und kritisch ausscheidenden Studiums gemacht werden, damit nur das Wahre und Nützliche angenommen und gebilligt, das Falsche und Unnütze aber ohne Verzug verworfen werde. (L. c.)

Wir haben hier das Urteil einer hausbackenen Verstandesrichtung, die den Eingebungen einer sogenannten gesunden Vernunft folgend durch Verpönung alles dessen, was über die Sinne und die

platteste Einbildung hinausgeht, selbst auf falsche Bahnen gerät, ohne jedoch dieselben bis ans Ende durchzugehen und die letzten Konsequenzen des eigenen Standpunkts zu ziehen.

Von den Kommentatoren des Aristoteles findet Thomas von Aquin allein einige Gnade: Ex quibus unum excipio Thomam Aquinatem, qui si cum illo tanto tamque mirabili ingenio his temporibus natus esset, et literas graecas didicisset, et praeceptores meliores habuisset, omninoque in rectiorem instituisset studiorum viam, Deum immortalem, qualis et quantus vir potuit evadere (l. 4. c. 7. p. 347).

Wir bemerkten im Eingang unserer Abhandlung, daß der Standpunkt der intellektuellen Intuition, den der Cusaner dem der Abstraktion und Reflexion entgegensetzte, notwendig in den Empirismus umschlage. Nachdem wir die Lehren des Nizolius vorgeführt, dürfte es nicht schwierig sein, den angedeuteten Zusammenhang einzusehen. Gegenstand jener Intuition ist, wie nun einmal die Dinge hienieden für den menschlichen Geist liegen, nicht das wahrhaft unendliche Sein, Gott — die reine Aktualität des göttlichen Geistes, die wir vielmehr nur auf dem vom Cusaner und von Nizolius gleichmäßig verpönten Wege der Reflexion erschließen können, sondern das reine Sein, oder um mit Rosmini, der denselben Standpunkt einnimmt, zu reden, l'ente indeterminato. Da nun aber in der logischen Intuition des allgemeinen Seins alle Bestimmungen aufgehoben sind, so schlägt der scheinbar (sofern nämlich alle intellektuellen Bestimmungen als seine Modifikationen gedacht werden) inhaltsreichste in den inhaltsärmsten (sofern dieselben Bestimmungen eben nur als Begrenzungen des einen unbestimmten Seins erscheinen und dem betrachtenden Geiste in ein unterschiedsloses Chaos zerfließen) Begriff um, und was den Schein der Unendlichkeit an sich trug, verwandelt sich in das leere Schema, den allgemeinsten Ausdruck für die Gegenstände wirklicher Intuition, die den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung bilden. Denselben Gang sehen wir den subjektiven Intellektualismus einer späteren Zeit nehmen. Was Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Schelling als Idee des Unendlichen betrachteten, enthüllt seine wahre Natur aufs vollkommenste in Hegel, dem die Wissenschaft Entfaltung des logischen Begriffs ist, und verwandelt sich in den Händen eines Feuerbach und Strauß in den leeren durch die Anschauungen der Sinne zu füllenden Raum des menschlichen Gedankens.

Da dieses Schwanken zwischen intellektueller Anschauung und sinnlicher Erfahrung, dieser endliche Ausgang in einen bodenlosen Sensualismus und Materialismus dem Gegensatze gegen die scholastische Reflexionsphilosophie entspringt, so glauben wir in dem Scheitern des Versuchs, an die Stelle der mittels Abstraktion und Schlußfolgerung über Sinne und Welt hinaus zu einer übersinnlichen Wirklichkeit vordringenden Reflexionsphilosophie eine Philosophie lebendiger Anschauung zu setzen, eine indirekte Rechtfertigung des aristotelischen Standpunkts erblicken zu dürfen.

Um die aktuale Bedeutung dieser Rechtfertigung zu ermessen, möge folgende Äußerung eines um die peripatetische Philosophie sonst nicht unverdienten Mannes, die sich an die Adresse des Verteidigers der Philosophie der Vorzeit (Kleutgen) richtet, hier eine Stelle und einen kurzen Kommentar finden. „Wenn auch gegen die Denkrichtigkeit eines solchen Verfahrens nichts einzuwenden ist, so bildet dasselbe doch nicht die höchste und ausgebildetste Stufe des philosophischen Erkennens, das als solches auf die spekulative Erfassung des ideell Konkreten geht; die heutige Philosophie ist im Gegensatze zur formalisierenden Scholastik wesentlich Idealphilosophie und strebt als solche die Gewinnung der spekulativen Ideen von Gott, Welt, Mensch, Natur, Recht, Societät, Sitte, Kunst u. s. w. an." [1]) In diesen Worten wird der Gegensatz zwischen Scholastik und moderner Spekulation nach der in der Güntherschen Schule üblichen Weise auf den des vorgeblich formalen Begriffs und der „konkreten" Idee zurückgeführt. Soll nun aber der gegen die Scholastik erhobene Vorwurf nicht sinnlos sein — denn auch sie suchte die Ideen von Gott, Mensch u. s. w. zu gewinnen, wenn darunter die möglichst vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis dieser Gegenstände verstanden werden soll — so kann derselbe nur bedeuten, daß die Scholastik von einer intuitiven Erkenntnis Gottes u. s. w. nichts weiß und nichts wissen will. Wer sich aber in dieser Frage gegen die Scholastik auf modernen Boden stellt, adoptiert eben damit den Grundirrtum der Neueren und hält die fruchtbare Quelle aller Irrungen und Verwirrungen offen. Indem nämlich an der Stelle des begrifflichen der ideell konkrete, d. h. offenbar der intellektuell-anschauliche Standpunkt postuliert wird,

1) Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. 1866. S. 626.

beginnt die Verwirrung, wie schon die prinziplose Aufzählung der sog. Ideen beweist. Denn wenn Gott und Welt, Recht und Societät unter die Ideen gezählt werden, so entsteht die Frage, wo denn die Grenze, die das Ideelle vom Nichtideellen scheidet, zu ziehen, und ob nicht mit Platon Ideen von „Haaren, Kot und Schmutz" (Parmenides 130 C.) anzunehmen seien.

Es bleibt aber nicht bei der Verwirrung, sondern kommt auch zur Verirrung. Ich frage die Vertreter des „höchsten und ausgebildetsten" Standpunkts der philosophischen Forschung: welcher intellektuellen Anschauung vermöget ihr euch zu rühmen? Wo ist denn jene höhere „ideell-konkrete", intuitive, von unserer bescheidenen, abstraktiven verschiedene Erkenntnis des Übersinnlichen zu finden? In der That schauet ihr nichts anderes an als euere Gedanken, um nicht zu sagen, Einfälle. Wäret ihr wirklich konsequente Denker, so müßtet ihr mit Hegel zugestehen, daß den Gegenstand eurer vorgeblichen intellektuellen Anschauung nur euer eigene Gedanke und seine immanente Bewegung bilde; denn in der Sphäre der höheren Erkenntnis besitzen wir, wenn überhaupt, so nur von diesem eine unmittelbare Anschauung. Ihr werdet aber auch bekennen müssen, daß der Formalismus, den ihr unbefugterweise der Scholastik zum Vorwurfe machet, euch selbst zur Last falle, indem euch euer subjektivistische Standpunkt nötigt, die Formen des menschlichen Denkens, die von der geträumten intellektuellen Anschauung unzertrennlich sind, auf ihr angebliches Objekt, Gott und die göttlichen Dinge, zu übertragen. Daher eure verkehrte Gotteslehre, die in Gott ein vom Fürsichsein unterschiedenes Ansichsein, einen Möglichkeitsgrund, einen Naturprozeß hineinträgt; daher eure falschen Konstruktionen der Trinität, eure Verkennung des Übernatürlichen, eure irrtümlichen Begriffe von Glauben und Theologie. Wenn ihr euch des vollkommeneren Erkenntnisstandpunktes rühmet, so gestehe ich allerdings zu, daß der Standpunkt der intellektuellen Anschauung der vollkommenere sei, aber ich bestreite, daß dieser Standpunkt dem menschlichen Geiste hienieden möglich, und euer Anspruch, denselben einzunehmen, berechtigt sei. Vielmehr scheint ihr mir dem Hungrigen zu gleichen, der von köstlichen Speisen träumt, die ihn nicht sättigen können, weil sie nichts weiter als Gebilde seiner Phantasie sind.

Kehren wir zu unserem Gegenstande zurück, so liegt die Bedeutung des Nizolius nicht darin, daß er ein neues selbständiges

System aufstellt und ausführt, sondern in dem Ergebnis seiner Bekämpfung der logischen und metaphysischen Lehren des Aristoteles und der Scholastik, das kein anderes als der sensualistische Empirismus ist. Aus diesem Grunde haben wir seine Reform mit der des Cusaners in Parallele gestellt, nämlich um zu zeigen, daß die nach zwei Seiten hin mögliche Abweichung von den aristotelischen Grundlehren entweder den Pantheismus (den theosophischen, wie ihn Cusanus selbst, oder den naturalistischen, wie ihn sein kühnerer und konsequenterer Anhänger, Bruno, vertritt) oder den Sensualismus und Materialismus im Gefolge habe.

Wir schließen daher mit der Bemerkung: mag die durch Nikolaus von Cues und Marius Nizolius inaugurierte, auf anschaulich-konkrete Erkenntnis ausgehende, in den mannigfaltigen Formen der modernen Philosophie verkörperte Richtung im einzelnen manches Gute und Brauchbare zu Tage gefördert haben, so ist doch das Grundprinzip selbst ein verfehltes, und muß deshalb die zur unumgänglichen Notwendigkeit gewordene Regeneration der Philosophie von der Wiederherstellung der Rechte der reflektierenden Vernunft ihren Ausgangspunkt nehmen.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	5
Einleitung	15
Erster Teil. Die Theosophie des Nikolaus Cusanus	19
I. Standpunkt, Prinzip und Methode der cusanischen Philosophie	19
II. Die Lehren von Gott, dem Weltall und dem Menschen	36
III. Die Mysterien des Christentums	125
Zweiter Teil. Der Empirismus des Marius Nizolius	148
I. Die Gegensätze: Intellektualismus und Empirismus	148
II. Die Kritik der Universalien	152
III. Kritik der Kategorieen	173
IV. Kritik der Transcendentalien	176
V. Der Gottesbegriff	184

Berichtigungen.

Seite 12, Zeile 20 von oben lies **43 b. t. II.** statt 143. — S. 34, Z. 7 von unten lies **veritates unitatem** statt verit. uti est. — S. 59, Z. 18 v. u. nach Possest einzuschalten: **capies.** — S. 69, Z. 5 v. o. nach fieri: **de nihilo igitur posse fieri.** — S. 74, Z. 15 v. u. lies **a Deo (ibid. c. 17)** statt ab eo. — S. 75, Z. 13 v. o. lies **qua** statt quae. Z. 13 v. u. lies **196** statt 186. — S. 81, Z. 21 v. o. lies **vestigialiter.** — S. 84, Z. 5 v. o. lies **similium.** — S. 106, Z. 6 v. o. lies **konträre** statt konkrete. — S. 118, Z. 18 v. o. lies vor in: **quando capitur.** — S. 119, Z. 6 v. u. lies **medium** statt modum. — S. 121, Z. 2 v. o. lies **sensibili** statt visibili. — S. 122, Z. 7 v. u. lies **et in** statt ut in. — S. 168, Z. 5 v. o. lies **simplex** statt prima. — S. 179, Z. 13 v. o. lies Analogation.

usa und
s # 829

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

829.